

الأمير

مجلد ثمانية فصلية محكمة

تدقيق: دار الشؤون الثقافية العامة

WWW.ATTAWHEEL.COM

أسرة المحمدي

WWW.ATTAWHEEL.COM

الموقف

مجلة تراثية فصلية محكمة

تصديرها وزارة الثقافة - دار الشؤون الثقافية العامة

المجلد الثالث والثلاثون

العدد الثاني - ٢٠٠٦م - ١٤٢٧هـ

رئيس مجلس الإدارة

فاروق فخر الدليمي

رئيس التحرير

د. محمد حسين الأعرجي

هيئة التحرير

مدير التحرير

أحمد عبد زيدان

سكرتير التحرير

محمود الظاهر

الهيئة الاستشارية

أ.د. خديجة الحديشي

أ.د. كمال مظهر

أ.د. فائز طه عمر

أ.د. داود سلوم

أ.د. سائلة المنعبي

الأستاذ حسن عزيبي

التصحيح اللغوي

سليم سلمان

نجلة محمد

أهل عبد الله

الإشراف الفني والتصميم

جنان عدنان لطيف

تصميم الغلاف

عمار صباح

عنوان المراسلة

دار الشؤون الثقافية العامة
الاعظمية.

ص.ب. ٤٠٢٢ بغداد

جمهورية العراق

هاتف: ٤٤٢٦٠٤٤

فاكس: ٤٤٨٧١٠

الأسعار

العراق: ٥٠٠ دينار / الأردن:

ديناران، الإمارات: ٢٠ درهما.

اليمن: ٢٠ ريالاً، مصر: ٢ جنيهات،

ليبيا: ٢ دينار، الجزائر: ٦٠ ديناراً،

تونس: ديناران، المغرب: ٢٠

درهما.

المشاركة السنوية

٥٥ دولاراً في الأقطار العربية.

في دول العالم الاخرى

٨٠ دولاراً.



الطراة في النحو العربي د. محمد حسين الأعرجي ٣

أثر الفكر الإسلامي في تخطيط المدينة

العربية الإسلامية أ. د. خير عبد الرزاق كهونة ١٨٤

موجز تاريخ الأشعرية بينر بيناسو

لترجمة علي عواد حسون ١٩... ٢٥

مكتبة الإسكندرية .. نشأتها .. غزوها ..

وخرانقها د. محمود الحاج فاسم ٢٦ — ٣٢

الفارابي - مؤسس الفلسفة الإسلامية د. ناجي النكريتي ٣٣ — ٣٩

أبو بكر محمد بن زكريا الرازي أحمد عبد الباقي ٤٠ — ٥٤

الطير بين بدائل رموز الرحلة في القصيدة

العربية قبل الإسلام د. محمود عبد الله الجادر ٥٥ — ٦٩

الشعر والفقر ، تصنيفهما الجنسي

في القرآن الكريم أ. د. نهاد فليح حسن العاني ٧٠ — ٧٨

المعتقدات الشعبية في افول الشعر

العربي القديم د. عبد الرزاق خليفة الدليمي ٧٩ — ١٠٤

ديوان أبي الفتح البستي

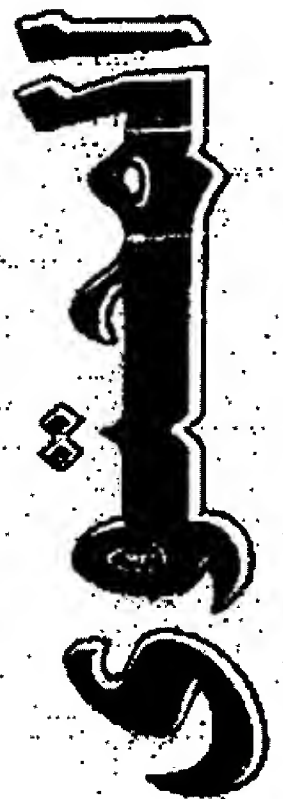
القسم الرابع تحقيق شاكرا العاشور ١٠٥ — ١٣٤

أبراهيم الهاتلي وجهوده

في النقد اللغوي أ. د. نعمة رحيم العزاوي ١٣٥ — ١٤٤

المسار على صناع الروايات عبد الهادي الفكيكي ١٤٥ — ١٤٨

أخبار الزمان العربي حسن عربي الخالدي ١٤٩ — ١٦٠



المرأة في النحو العربي

لا شك أن اللغة هي من إبداع المجتمع بأسره وأن تقاليد المجتمع وأعرافه تؤثران فيها، ويؤثر فيها المكان الذي تنشأ فيه.

وعلى أننا لا نعرف متى نشأت العربية إلا أننا نعرف أن هذا الذي انحدر إلينا منها قبل ستة عشر قرناً تقريباً قد تأثر بطبيعة مجتمعيها القبلي، وبصحرائها. أما مذهب بعض اللغويين إلى أن أول من تكلم بلسان عربي هو آدم عليه السلام مفسرين بذلك قوله تعالى: (وعلم آدم الأسماء كلها) فهو من قبيل التعصب القومي، وإلا فمن قبيل الخرافة. وإذا جاء النحاة بدءاً بآبي الأسود الدؤلي ووقفوا عند ابن عقيل في شرح ألفية ابن مالك، والرضي الإسترابادي، ومن جاء بعدهما استنبطوا قواعد هذه اللغة ونحوها من تراكيبيها التي من نصوص العصر الجاهلي فالإسلامي فالأموي. وعلى هذا فالنحو — وهو فرع على اللغة — خاضع أيضاً لتقاليد المجتمع وأعرافه فماذا نجد في هذا النحو مما انعكس عليه من أعراف المجتمع؟

وأول ما يلفت النظر في النحو العربي أسلوب التغليب في التثنية وفي الجمع السالم؛ فإذا ثبتت فقلت مثلاً: الشمس والقمر ثم أردت أن تكمل العبارة لكي تكون جملة وجب أن تقول: الشمس والقمر يتعاقبان، لا تعاقبان؛ لأن الشمس مؤنثة، والقمر مذكور. هذا على الرغم من أن الشمس هي مصدر ضوء القمر. ولو اجتمع مائة امرأة مثقفة ورجل واحد مثقف وشئت أن تتحدث عن ثقافتهم وجب عليك أن تقول: هؤلاء النسوة وهذا الرجل مثقفون، بصيغة جمع المذكر السالم، لا المؤنث.

وعلى ذكر جمع المذكر السالم أقول: إنه دليل صارخ على فردية الإنسان العربي وربما نرجسيته فإذا يجمع زيد على ((زيدون)) يسمى الجمع سالماً لأنه سلمت فيه بنية الأفراد، وقل مثل ذلك في عبد و((عبدون)) فاسم ((عبد)) في ((عبدون)) سالم لم تنكسر فيه بنية الفرد إذ كل ما نضيف إليه واو ونون، أما حين يجمع عبد — مثلاً — على عبدتي، وعبيد فتكسر بنية الأفراد فيه فنسمي ذلك الجمع جمع تكسير.

ومن أعاجيب جمع المذكر السالم أنه يشترط فيه أن يكون مفردة عاقلاً (١) كأن تقول: محمد، ومحمدون، ولكنك لا تقول: خروف وخروفون على حين لا يشترط العاقل في جمع المؤنث السالم فانت تستطيع أن تقول: بقرة، وبقرات، وهمة وهمزات، وهكذا. وكان مقولة القائل: ((إنهم ناقصات عقل ودين)) مما يهتدي بها النحاة في فتاواهم النحوية!!

وحين ((يستوي)) في الوصف المذكر والمؤنث نحو (صبور، وجريح) فإنه يقال: رجل صبور، وامرأة صبور، ورجل جريح فلا يقال في جمع المذكر السالم: صبورون، ولا جريحون (٢).

ويبدو أن هذا التشدد جاء من إعلاء شأن الرجل لئلا تشترك المرأة معه في حكم من الأحكام سواء أكان نحوياً أم حكماً آخر؛ لأن عقلها — في نظرهم — دون عقله.

رئيس التحرير
محمد حسين الأعرجي

(١) شرح ابن عقيل ١:٧٣.

(٢) السابق ١:٦١.



أثر الفكر الإسلامي في تخطيط المدينة العربية الإسلامية

أ.د. حيدر عبد الرزاق كهونة
جامعة بغداد

المقدمة:

تعد المدينة نتاجاً حضرياً وأحد الانعكاسات الرئيسة للفكر الذي يمثل أساساً تقوم عليه أي عملية تخطيطية. وعليه فقد كانت المدينة العربية الإسلامية تحاكي الفكر العربي الإسلامي، إذ أنتج المسلم تنظيماته في البيئة الحضرية ضمن نطاق الشريعة المقدسة له وكان الفضاء الحضري يمثل الحيز الذي انطوت فيه الأفكار، المتأثرة بالفكر العربي الإسلامي الاصيل كافة.

إلا أن النتاجات الحضرية الحالية لا تؤيد هذه الفكرة لأنها لا تمثل انعكاساً للفكر العربي الإسلامي ولا تمت له بأي صلة لقد أصبحت المدن المعاصرة تعاني خلافاً معيّناً لا يتلاءم مع طبيعة المجتمع العربي وبيئته لكونه قريباً عن هذا المجتمع.

ومن هنا تنطلق فكرة البحث لتدرس طبيعة العلاقة - المفقودة حالياً - بين الفكر الخاص بالمجتمع العربي الإسلامي ونتاجاته الحضرية.

مشكلة البحث:

لماذا يتعدى وجود علاقة بين الفكر العربي الإسلامي ونتاجاته

الحضرية:

هدف البحث:

استجلاء طبيعة تأثير الفكر العربي الإسلامي في نتاجاته الحضرية وذلك من خلال:

- التقصي عن مواضع ورود المدينة ضمن مرتكزات الفكر العربي والعقيدة الإسلامية لتكوين بناء فكري أصيل يمثل أساس نشوء المدينة العربية التقليدية.

- البحث ضمن أنماط المدينة العربية الإسلامية التقليدية وتحديد المبادئ التخطيطية الأساسية لهذه المدن.

فرضية البحث:

وجود حضور واضح للفكر العربي الإسلامي ضمن النتاجات الحضرية التقليدية وتكشف الأخيرة عن الطبيعة الإسلامية الجوهرية من جهة وتؤكد الطبيعة المدنية للدين الإسلامي بخصائصه الشمولية والعالمية من جهة أخرى.

المبحث الأول

الفكر الإسلامي مفهوم المدينة

(١-١) تمهيد:

يتناول هذا المبحث معالجة الجزء الأول من البحث الذي يختص بالجانب الفكري الإسلامي للتأجيات الحضريّة من خلال التفصي عن مواضع ورود المدينة في الفكر الإسلامي بهدف بلورة تصور إسلامي شامل عن المدينة وبالتالي الانتقال إلى الخطوة التالية وهي البحث ضمن التأجيات الحضريّة ومن ثم إيجاد العلاقة بين المفهوم والتأج الإسلامي الذي يمثل هدف البحث. ولتشكيل قاعدة من المراكز النظرية الضرورية للانطلاق منها لا بد من التطرق إلى عدة جوانب تمثل دعائم الفكر الإسلامي وهي - الكتاب، السنة، الفقهاء الفلاسفة والجغرافيون وبخطوة ثانية ضمن الجانب الفكري سيتم معالجة الأبنية الفكرية للفكر الإسلامي ضمن الأحكام والمفاهيم والعقائد.

(٢-١) الفكر الإسلامي للمدينة العربية.

تعد المدينة بصفقتها نتاجاً حضرياً أحد الانعكاسات الرئيسة للفكر الذي بدوره سيكون الأساس الذي ستتطرق فيه أي عملية تخطيطية وستتناول هذا الجزء من البحث أماكن ورود المدينة في الفكر الإسلامي.

(١-٢-١) المفهوم في البحث:

لقد ورد لفظ المدينة في النصوص القرآنية ضمن مواقع عديدة فما ورد منها باللفظ الأول "المدينة" قوله تعالى "وجاء أهل المدينة رجل يستبشرون" الحجر- الآية ٦٧ "وجاء من أقصى المدينة رجل يسعى قال يا قوم اتبعوا المرسلين" (ياسين- الآية ٢٠) فابعدوا أحدكم بورقكم هذه إلى المدينة" (الكهف الآية ١٩) كما ظهر مفهوم التأج الحضري ضمن لفظة بلد أو بلدة أو بلاد كما في قوله تعالى "واذ قال إبراهيم رب اجعل هذا بلداً آمناً وارزق أهله من الثمرات" (البقرة- الآية ١٢٦) وفي لفظة قرية وقرى في قوله تعالى

"قالت إن الملوك إذا دخلوا قرية السدوها وجعلوا أعزة أهلها أذلة وكذلك يفعلون" (النمل- الآية ٣٤). ومن خلال هذه الآيات تبين نظرة الإسلام إلى المدينة باعتبارها تنظيمًا اجتماعيًا اقتصاديًا عمرانيًا ثقافيًا سياسيًا روحانيًا وهذا ما سيتم تفصيله في المبحث الثاني ضمن التأجيات الحضريّة لتأكيد العلاقة والتأثير بين الفكر والمادة.

(١-٢-٢) المفهوم في السنة:

يظهر مفهوم المدينة بشكل واضح في السنة النبوية الشريفة، فضلاً عما قام به الرسول (ص) من أعمال متعلقة بتخطيط البيئة الحضريّة كما في - يثرب - التي أعاد تنظيمها من كل النواحي الاجتماعية والاقتصادية والعمرانية (العمرى ١٩٨٣، ص ٦٦- ٦٧) حيث ظهرت خلال تلك المرحلة أوليات أسس تخطيط المدينة العربية الإسلامية تجسدت من خلال قيام الرسول (ص) بتوقيع وإنشاء المسجد في نواة التكوين الحضري لتنظيم حوله استعمالات الأرض الأخرى كما عمل على تنظيم الوظيفة السكنية عبر تخصيص القطاع للأشخاص وترك حرية تنظيمها للسكان المحليين مع محاولة جمع ذوي القربى في مكان واحد (السمهودي ج ١، ١٩٥٤، ص ٧٥٧-٧٦٥).

إن ما توفره السنة النبوية الشريفة من التصورات الإسلامية للمدينة يعد ذا أهمية كونه يعطي أمثلة تطبيقية مباشرة للفكر الإسلامي وانعكاسه على التأجيات الحضريّة.

(١-٢-٣) المفهوم في الفقه الإسلامي.

يهدف الفقه إلى استخراج الأحكام الشرعية والفرعية النظرية من أدلتها الظاهرة والخفية واللبية (البهادلي، ١٩٩٤، ص ٢٩) ومن خلال مصادرها الرئيسة التي حددها الأصوليون وهي (النص - القرآن والسنة، الإجماع، الاجتهاد) ويكشف اتساع الأحكام الفقهية وشمولها تفاصيل حياة المدينة كافة جانبيين أساسيين الأول هذه الطبيعة المدنية للدين الإسلامي ومن جانب آخر تكشف تلك الأحكام الكثير من المزايا الحضريّة التي تتعلق بها الصفة الإسلامية

للمدينة.

ويمكن نقصي ما يستفاد من الأحكام الفقهية في مجال تميز

الطابع الحضري الاسلامي من خلال مستويين:

١. المستوى الأول:

هو مستوى عام يتعلق من جانب بالتشديد على الحياة المدنية للمسلم ليذهب بعضهم الى حد التعرب بعد الهجرة من الكبائر ومن جانب آخر يتعلق بالمؤسسات والسلطات وبموقف الفقهاء مما يمكن ان يطلق عليه "مدينة".

٢ - المستوى الثاني:

مستوى تفصيلي يتوضح من خلال تدليل الأحكام الفقهية عبر جميع ابواب الفقه بمدارسه المختلفة إلى أصغر جزئيات التطبيق من حقوق الجدار المشترك وحقوق الارتفاق والجيرة والملكيات وحقوق الانتفاع ومشاكل الأضرار ومسائل توزيع استعمالات الأرض فضلاً عن التكوينات المادية ذات المقياس الكبير فقد شكلت هذه الأحكام بمجملها التكوين المادي للمدينة الاسلامية على وفق قيم الدين الاسلامي والعكس ذلك على تخطيطها العام وتكويناتها الحضرية والمعمارية (عثمان ١٩٨٨، ص. ٢٩٩)

غير أن إسهام الأحكام في تعريف الخصائص التنظيمية الحضرية للنطاق الحضري يتطلب أمرين.

الأول: القيام بعملية تركيبية بين تلك الأحكام للنفاذ منها الى القاعدة العامة التي تقف خلفها أي تناول الأحكام المختلفة بوصفها أجزاء من كل، وجوانب مختلفة من صيغة عامة تنبثق من كلها وتختفي فيها التعارضات الممكنة بين الأحكام التفصيلية.

الثاني: التعالي عن الجوانب الذاتية في عملية التركيب هذه من خلال الاتساق مع المفاهيم الاسلامية العامة والمقائيد الثابتة وهنا تتضح الطبيعة التكاملية لثلاثية العقائد - الأحكام - المفاهيم في صياغة القواعد العامة للنطاق الحضري في جانبها النظري (الفكري).

لذا ستختص الفقرة الآتية بالنظر الى القواعد والخصائص

الحضرية الاسلامية من خلال الأحكام والمفاهيم والعقائد الاسلامية بطريقة تكشف عن طبيعة حضورها في التنظيم الفضائي.

[١-٢-٣] الأحكام:

تقسم الاحكام في الشريعة الاسلامية بين الوجوب والندب والكرهية والحظر والإباحة على أساس العقاب والثواب المترتب عليها لتنظيم نوعين من العلاقات.

١ - علاقة الانسان بالله تعالى: من خلال الاحكام الشرعية التي تتعلق بالعبادات (عن طريق ممارسات دينية فردية وجماعية حيث تتلاشى، التناقضات الداخلية لدى الانسان وتوحد توجهه مع المجتمع) (طباطبائي، ١٩٧٤، ص. ٩٨)

٢ - علاقة الناس مع بعضهم: من خلال الاحكام الشرعية التي تتعلق بالمعاملات وتمثل المدينة بفضائها الحضري، الاطار الفيزيائي الذي ينشئه الناس لاستيعاب عباداتهم ومعاملاتهم ومن هنا تمارس الشريعة باحكامها تأثيراً في تنظيم البيئة الحضرية في بنيتها العامة وتطبع نفسها على أنماط وتمنحها خصائص مميزة.

وبناءً على هذا التقسيم يترشح نوعان من التأثيرات التي تمارسها تلك الاحكام في تنظيم النطاق الحضري.

النوع الأول:

رمزي ويرتبط بالقسم الأول من الأحكام "العبادات" يجعل الفضاء الحضري ميداناً يمارس فيه المسلم ترميز نظريته الى الكون والوجود بحسب معتقداته.

النوع الثاني:

وهو التأثير الذي تمارسه الأحكام الشرعية المتعلقة بالمعاملات في تنظيم العلاقات بين الناس في الفضاء او بواسطة الفضاء وهو الجوهر الذي ينطوي عليه التنظيم الفضائي "النطاق المادي" للمدينة في قواعده الكامنة بصفته تنظيمياً للعلاقة بين الناس والناس والأشياء وبين الأشياء والأشياء.

إن الأحكام الشرعية تنقسم من حيث درجة يقينها وثباتها على مجموعتين:

١- مجموعة الأحكام الثابتة التي تحتفظ بوضوحها وضرورتها وصفتها القسطية وتصل بمختلف جوانب الحياة وهي الأحكام المنصوصة في الكتاب والسنة ومن المتفق بين المسلمين أنها تمثل نسبة قليلة من الأحكام في الشريعة.

٢- مجموعة الأحكام الممثلة للعناصر المرنة وهي الأحكام الاجتهادية التي تستوعب متغيرات الحياة الانسانية وتظهر الطبيعة الديناميكية للشريعة الاسلامية وديمومتها وشمولها الزماني والمكاني وترشح هذه الأحكام عبر العملية الاجتهادية التي يسمح الاسلام بها وهي عملية ذات طبيعة معقدة وتكتنفها الكثير من الشكوك من جوانب عديدة وحدد فيها المدى الذي يجوز فيه الاعتماد على الظن ضمن قواعد تمارس عادة في علم أصول الفقه.

[١-٢-٣] المفاهيم

لا يقصد بالمفاهيم هنا المعنى الفلسفي الذي يشير الى طبيعة الاشياء وماهياتها (الجابري، ١٩٨٧، ص ٣٨٩) او الافكار الموجودة بشكل مسبق وفطري لدى الانسان (برونسكي، ١٩٩٠، ص ٦٨) بل المقصود هو كل رأي او تصور للاسلام يفسر واقعا او يشرح ظاهرة كونية او اجتماعية او تشريعية وهي بذلك لا تشمل على احكام بصورة مباشرة بل تيسر مهمة فهمها ضمن قواعد من نصوصها التشريعية. مثال ذلك مفهوم الاستخلاف المعبر عن عقيدة الاسلام بان الملكية ليست حقاً ذاتياً بل هي استخلاف (واذا قال ربك للملائكة اني جاعل في الارض خليفة) (البقرة، ٣٠) تعبر عن تصور اسلامي خاص لتشريع معين هو الملكية الذي يشرح طبيعة تسلط الانسان على بيئته (الحضرية) وحدود ملكيتها وحق الجماعة فيها ونقي القاعدة الذهنية لفهم وتقبل انشاء الاحكام التي تحد من سلطة المالك (وحتى انتزاع الملكية) وفق مصلحة الجماعة وتسهم في توليد الشمول في تنظيم بنية البيئة الحضرية دون ان يضر ذلك بمبدأ حرمة الملكية التي يقرها الاسلام وهو المبدأ الذي قد يقف عائقاً لدى بعضهم في فهم تلك الاحكام والسلطات.

وهناك الكثير من المفاهيم الاسلامية التي تتصل بالحقل الحضري: والحياة الحضرية واحكام الشريعة فيها ومن هذا المثال يمكن تصو الدور الذي تلعبه المفاهيم في كشف تأثير الفكر الاسلامي اخصائص تنظيم البيئة الحضرية.

[١-٢-٣] العقائد:

يتضح مما سبق ان الاحكام تؤدي دوراً هاماً في التأثير غ ان ممارسة عملية الكشف عن الخصائص التكوينية عبر بسناء الاحكام تطلب اجتيازه قاعدة من المفاهيم كوجهات نظر اسلام في تفسير الاشياء غير ان هذه المفاهيم بدورها تبقى على النظرة العامة التي تؤسسها العقيدة باعتبارها القاعدة الاساس والبناء التحتي الذي يرتكز اليه التفكير الاسلامي وتحدد فيه نظرة المسلم الى الكون والوجود.

وهكذا فإننا نتحرك من الأبنية العلوية باتجاه القواء التحتية (من الاحكام الى المفاهيم الى العقائد) وهي حركة ضرورية لتوضيح طبيعة الارتباط والدور المتضامن الذي تلعبه المصادر الثلاثة تلك.

ومن زاوية النظر هذه نحاول تصور حضور العقيدة في تنظيم البيئة الحضرية وقواعدها الحضرية التنظيمية الكامنة اذ يمكن تصوره على منحنيين.

المنحنى الاول:

رمزي ويتمثل بالظن بظهور مسارات مفاهيمية وحسب لجوانب العقيدة في التكوينات المادية للنتائج الحضري (كالظن بتأثير عقيدة التوحيد في مفاهيم التوجيه والوحدة الشكلية في المدين الاسلامية) وغير ذلك يتعرض هذا المنحنى للنقد السابق ذاته المتعلق بطبيعة الاستدلال والزيغ المنطقي فضلاً عن الشبهات التي يمكن ان تثار هنا بسبب الخلط والتداخل في الترميزات مع حضارات ارتبطت بعقائد دينية لاسمدة ظهرت عبر التاريخ او موجودة في الوقت الحاضر.

المبحث الثاني:

وينطلق من كون العقيدة هي مصدر المحتوى الروحي للصيغة الإسلامية. في التاج الحضري أو البعد الروحي للقواعد التنظيمية الكامنة في ذلك التاج، التي تدفع المسلم إلى التفاعل والتكيف وفقاً لتلك الصيغة والقواعد لكونها نابعة أساساً من العقيدة فتتضي عليها صفة إيمانية وقبلة ذاتية وهذا يفسر الالتزام مع الاطمئنان النفسي الذي يلزم المسلم به في المعاملات البنائية في البيئة الحضرية واستعمال قضاءاتها (كمراعاة حرمة الدور وتقسيم المصلحة العامة) وتعطي قوة ضامنة لتطبيق تلك القواعد بغض النظر عن النتائج الواقعية التي تترتب على التطبيق العملي لها على الأفراد. وأساس كل ذلك أن العقيدة الإسلامية تدفع المسلمين إلى التفكير وفق مبادئ معينة تنعكس جلياً ضمن التاج الحضري.

[١-٢-٤] المفهوم في الفلسفة الإسلامية.

سيم تناول هذا الموضوع من خلال ثلاثة محاور إذ يعرض الأول الكيفية التي يتم بها تناول المدينة موضوعاً فلسفياً وموقع التاج الحضري في مباحث الفلسفة بينما يتناول المحور الثاني التكوين حول الطبيعة الإسلامية للإنجازات الفلسفية للفلاسفة المسلمين، أما المحور الأخير فيتناول بعض الطروحات الفكرية للفلاسفة المسلمين للمفهوم الإسلامي للمدينة.

أولاً: المدينة موضوعاً فلسفياً:

إن النظر إلى المدينة أو التاج المادي الحضري بشكل عام موضوعاً فلسفياً يرتبط بشدة بمباحث الفلسفة الكبرى وأهمها نظرية المعرفة ونظرية التعليل ومبحث الوجود وعلى اعتبار أن الفلسفة علم القوانين العامة للوجود الطبيعي والاجتماعي للتفكير الإنساني وعملية المعرفة "روزنتال، ١٩٨٠، ص ٣٥) ويمكن توضيح ذلك من خلال دراسة الارتباطات مع المباحث الفلسفية الآتية:

١- الارتباط من خلال نظرية المعرفة:

نعني الفلسفة بعلاقة الفكر بالوجود أو الوجود الذهني والوجود الخارجي أي العلاقة بين الذات والموضوع وهو الأصل في

نظرية المعرفة حيث تبحث في طبيعة ادراك المدينة (موضوعاً) على أساس ما تؤدي إليه المعرفة أو ما يوجد إليه النشاط المعرفي من قبل الإنسان "الذات" "روزنتال، ١٩٨٠، ص ٢١٦.

٢- الارتباط من خلال نظرية التعليل:

العلة هي القوة التي يصدر عنها المعلول والعلل أربعة "مادية، صورية، غائية، فاعلة"، "مغنية ١٩٨٢، ص ٥٢" وتتل نظرية التعليل طبيعة الترابط بين الذات والموضوع ترابط علة بمعلول وهذه العلل الأربعة لا بد من تحققها في كل موجود خارجي فهي تعني قاعدة الحدث وكما يأتي:

أ- العلة المادية: وتعني ما يتكون منه الشيء كالأجر الذي يبني به البيت.

ب- العلة الصورية وتعني التنظيم الذي تنظم وفقه المادة لتؤلف ماهيتها.

ج- العلة الغائية وتمثل الغاية أو الهدف من الشيء أو الوظيفة كالسكن بالنسبة للبيت.

د- العلة الفاعلة أو العلة المحركة كالبناء بالنسبة للبيت والآخران تمثلان علتي الوجود.

وهنا يتجلى ارتباط الظاهرة الحضرية والمدينة كموضوع فلسفي معري بنظرية التعليل باعتبارها "محل" واعتبار ما يجري فيها من أحداث كنظام للعلل الأربعة ويظهر اختلاف المدينة عن مواضيع الطبيعة الأخرى القصدية علتها الصورية المرتبطة بالإنسان.

٣- الارتباط من خلال مبحث الوجود "الانطولوجيا".

كما رأينا فإن العلل الأربعة تتعلق بالأحداث لاشياء أو ما ينتجه الإنسان تظهر وتنقل إلى الحضور المتعين بفعل الأحداث أي تصبح حقيقة ظاهرة ولما كانت المدينة أو التاج الحضري يعبر عن الحدث الذي لا بد له من أحداث فتظهر نقطة الارتباط الثالثة من خلال مبحث الوجود.

ثانياً: الطبيعة الإسلامية لتأجيات الفلاسفة المسلمين:

ويتعلق هذا المحور بموضوع جدل غير منقطع حول الطبيعة

الاسلامية لكثير من النتائج الفلسفية للفلاسفة المسلمين التي أثير حولها الكثير من الشكوك فيرى بعضهم أن كثيراً من الفلاسفة المسلمين كالفارابي وابن سينا وابن طفيل وإخوان الصفا وغيرهم قد انطلقوا في افكارهم من اصول غريبة عن الاسلام وحاولوا تكيف الاسلام وفق هذه الاصول

ثالثاً: طروحات الفلاسفة المسلمين للمفهوم:

إن استكمال تقصي المدرك الاسلامي للمفهوم الفلسفي للمدينة يتطلب تناول بعض طروحات الفلاسفة المسلمين من خلال عرض موقفين يقعان على طرفين متباعدين برغم عدم تناقضهما تماماً. الاول قوامه العقل والخيال من خلال اليوتوبيا التي يطرحتها الفارابي والآخر شديد الارتباط بمعطيات الواقع المعيش من خلال تصورات ابن خلدون للمدينة غير أن كليهما يكشف عن الكيفية التي يمكن بها للمفاهيم الفكرية الاسلامية بعموميتها أن تعطي أو تعبر عن ملامح المدينة.

فالاول يقدم لنا تصوراً فلسفياً ودينياً للمدينة فيصف ما أسماه "المدينة الفاضلة" حيث يفترض صلاح وعدالة وتعاون أفراد المجتمع ودور العقل والمعرفة العلمية في ببناء النفايلد الاجتماعية والمسؤوليات "الفارابي، ١٩٨٣، ص ٦٠-٧١" وعلى الطرف الآخر يقدم ابن خلدون تصوره للمدينة المستمد من الواقع الذي خبره فيقدم صورة للحياة الاجتماعية إنعكاساً للعامل الاقتصادي والسياسي وتحدثت عن المدينة باعتبارها ضرورة للاجتماع الانساني وتحقيق حاجات الانسان وتكامل وجوده ويرى ان الدولة أقدم من المدن والامصار وأن ازدهارها يتبع العامل الاقتصادي ثم العامل الحضاري بالاعتماد على العامل السياسي ولم يعرض للمثل المعنوية والاخلاقية "ابن خلدون، ١٩٨٣".

إن العرض الموجز لهذين المنحيين ومبادئهما الرئيسة على درجة من الأهمية لأنه يوحى بإمكانية طرح تصور متكامل للمفهوم الاسلامي ينطلق من الواقع باتجاه القيم المثالية العليا.

[١-٢-٥] المفهوم عند الجغرافيين المسلمين:

إن إسهامات الجغرافيين المسلمين في تعريف خصائص ومحددات المكان التي تمنحه صفة "مدينة" اخذت اتجاهين الاول ينطلق من اساس إداري سياسي في تمييزه للمدن والآخر اعتمد على مظاهر حضرية معينة في تحديد المدن.

ففي الاتجاه الاول ترى المقدسي يحدد خصائص المكان الذي يمكن وصفه مدينة أن يوجد فيه سلطان أعظم "أمير" وأن تجمع اليه الدواوين وأن تقلد منه الاعمال وأن نضاف اليه مدن الاقليم "ناجي، ١٩٨٦، ص ٦٠" ويتوسع في وجهة نظره هذه وعلى نفس الاسس يقوم بتصنيف المدن والاقصالييم: فالامصار "مفردها مصر" تناظر الملوك، والقصبات "مفردها قصبه" تناظر الوزراء والمدن تناظر قادة الجيش "الفرسان" والقرى تناظر الجنود ويضع في ضوء ذلك نظاماً للتحليل قائماً على تسلسلين هو مابين احدهما التدرج المستوطنات والآخر لتدرج الوحدات الاقليمية فيقسم الاقليم الاسلامي الى اربعة عشر اقليماً ثانوياً معقداً على التكوين التاريخي او السياسي او الاجتماعي لكل اقليم "Imail, ١٩٨٦، ص ١١٤".

أما في الاتجاه الثاني فنجد الجغرافي الاندلسي عبيد البكري يعتمد على عناصر حضرية في التكوين المادي لتمييز المدينة فيقول "إن أي أسيطان يعتبر مدينة كبيرة أو مدينة أو بلدة كبيرة إذا وجد فيها المسجد الجامع الرئيسي والسوق Hukim, ١٩٨٦، p٥٦ غير أن أياً من الاتجاهين لم يأخذ بالنظرة الشاملة والمتوازنة التي تستلزم الأخذ بالاعتبار النظم التشريعية والمؤسسية بالإضافة الى التكوينات والعناصر المادية في اعتبار المدينة.

المبحث الثاني

الهيئة العامة للمدينة العربية الاسلامية

[١-٢] تمهيد:

يختص هذا المبحث بمعالجة الجزء الثاني من البحث ويتمثل

بالجانب المادي وبشكل النتاج الحضري لكونه انعكاساً للجزء الأول من البحث الذي تناول الجانب الفكري وبذلك سيتم تغطية الركبتين الأساسيتين في هذا البحث وهما الفكر الفلسفي من ناحية والمدينة "النتاج الحضري" من ناحية أخرى لتكون الصورة واضحة لتبيان أثر الأول في الثاني وهذا ما سيتم معالجته في البحث الثالث.

وستتم في هذا البحث تناول موضوع البيئة الحضرية الإسلامية من جوانب مختلفة بالإضافة إلى الخصائص التنظيمية الظاهرة في المدينة العربية الإسلامية وهيكل التنظيم الفضائي لها.

[٢-٢] البيئة الحضرية الإسلامية:

لقد تبين لنا بأن الدين الإسلامي يتم بظايعه المدني وبطبيعة الجمع بين الدين والدنيا من خلال تنظيم علاقة الإنسان بخالفه وعلاقة الإنسان بنفسه وبالأخرين ذلك التنظيم الذي وجد تعبيره في البيئة الحضرية بعلاقة الكتلة مع الفضاء وبين الفضاءات بعضها مع بعض.

لقد نشأت المدينة العربية الإسلامية كغيرها بفعل عوامل متعددة "اقتصادية، وإدارية، ودينية، وعسكرية،..." وتباينت في تصنيفها باختلاف أساس التصنيف فصنفت إدارياً إلى أمصار وقصبات ومدن وقري - كما ارتأى ذلك الجغرافيون المسلمون الأوائل ومنهم المقدسي - وصنفت وظيفياً فكانت المدن العسكرية "المدينة الحصن" والمدن التجارية ومنها مدن المرافئ والمدينة المصر "المركز السياسية والإدارية" والمدينة العامة وهي غير تلك المدن التي تعتمد أهميتها من مقوماتها الذاتية وإنتاجها الزراعي والصناعي والحرفي "مصطفى ١٩٨٨، ص ١٢٨" وصنفت المدن الإسلامية على أساس حداثة نشأتها أو قدمها إلى المدن القديمة وهي التي سبقت ظهور الإسلام ثم طورها المسلمون على وفق مفاهيم العمران الإسلامية بعد دخول الإسلام إليها واطلق عليها الجغرافيون المسلمون اسم المدن الأزلية أو الدهرية "ناجي، ١٩٨٦، ص ١٢٩" والصنف الثاني هي المدن الحديثة التي أوجدها المسلمون والصنف الثالث هي تلك التي نشأت بفعل تراكمي أو بفعل قرارات الحكام.

يتبين من ذلك أن المدن العربية الإسلامية تميز بعضها عن بعض سمات ارتبطت بسبب النشأة أو خصائص الموقع أو الوظيفة وكذلك في أهميتها الإدارية والسياسية.

[٢-٢-١] الهيئة الحضرية العامة للمدينة العربية الإسلامية:

ظهرت المدينة العربية الإسلامية ضمن كتلة متضامة ملتحمة من تسيج عضوي وبخط سماء ثابت التزم ارتفاع طابق أو طابقين - عدا القباب والمآذن التي ترتفع عناصر عمودية - وتشد عن هذه القاعدة مدن جنوب شبه الجزيرة العربية إذ ترتفع المباني السكنية فيها طوابق عدة.

أما أهم العناصر التخطيطية في هذا الهيكل العمراني فهو قلب المدينة الذي يضم المسجد الجامع ويمثل عادة موقعا مركزيا عند تقاطع الطرق الرئيسية ويمثل المركز الديني والثقافي والاجتماعي والسياسي أيضاً للمدينة والذي أثر توجيهه نحو القبلة في نظام الطرق وبالتالي التنظيم الفضائي ويضم القلب أيضاً الأسواق ومحاور وابططة بينه وبين المحلات السكنية حيث تمثل كل محلة كلاً متكاملًا وغالباً ما تختص فئات اجتماعية أو حرفية أو عرقية أو دينية "كمحلات اليهود والنصارى".

ويحدد الدكتور عبد الباقي إبراهيم عناصر الهيئة الحضرية الإسلامية المميزة لها بأربعة عناصر هي: المسجد الجامع - الساحات - الأسواق - الشوارع التجارية "إبراهيم، ١٩٨٢، ص ٣٣" في حين يحددها الدكتور محمد عبد الستار عثمان بثلاثة هي المسجد الجامع - دار الإمارة - الخطة "عثمان، ١٩٨٨، ص ١١١". وقد تولدت تلك الهيئة نتيجة تأثير نوعين من القرارات الأول يتعلق بالحكام وغالباً ما يمثل "قواعد الشمول" فيها التي تحدد موقع المدينة وموقع المسجد الجامع فيها ودار الإمارة ومحاور الحركة الرئيسية ترتبط عادة بين الأبواب مارة بالمركز والنوع الثاني يتعلق بالناس ويمثل "قواعد الارتباط الموضعية" ويظهر تأثيرها جلياً في الاحياء السكنية وهذا النوع محدد ويرتبط بشدة بتعاليم الدين

والأحكام الشرعية.

[٢-٢-٢] الخصائص التنظيمية في المدينة العربية الإسلامية:

سنبين تناول أهم الخصائص التكوينية المميزة لتخطيط المدينة العربية الإسلامية بشكل موجز ومكثف من خلال عرض أهم التعبيرات المادية لكل خاصية بشكل وصفي مع أبعادها في الفكر الإسلامي.

١- التماسك والوحدة: ويعبر عنها النسيج العضوي المتضام وبساطة المعالجات الخارجية التي تعكس قيم التكافل والمساواة بين أفراد المجتمع.

٢- التوجه نحو الداخل: من خلال الاحتواءات والانغلاقات الفضائية وغنى التفاصيل والمعالجات الداخلية الذي يعبر عن الذاتية الفردية والخصوصية "وتأكيد مبدأ الحرمات" واختلاف الجوهر الفني عن المظهر البسيط المعبر عن التواضع.

٣- الاحتواء: ويكون إما على مستوى المدينة بوصفها فضاءاً احتوائياً بواسطة السور، إذ يحتل الجامع مركز ذلك الاحتواء لتنتقل منه شرايين الحركة ويعبر ذلك عن الحكار مثل احتواء الجسد للروح والمركز والمحيط في حين تشكل الأبنية الداخلية لخلايا الاحتواء "الأبنية" تابعاً احتوائياً مولداً النسيج العضوي من تلك الخلايا الذي تتخله حلقات فضائية مفصصة Bedy Ring من احتواءات فضائية تتسع وتضيّق.

وتجدر الإشارة هنا إلى أن مفهوم الاحتواء في المدينة الإسلامية يختلف عن مفاهيم الاحتواء في المدن المعاصرة يستجميع الكتل البنائية حول الفضاءات لتكوين احتواءات فضائية متكررة وبمستويات متدرجة من الشمول "Hillier, 1988, 1" ويؤدي إلى فقدان الشعور بالاتجاه والضياع وفقدان السيطرة الاجتماعية.

٤- التوجه المكاني - الزماني: الذي يتحقق من خصائصه ببنوية عامة كاتجاه الشوارع الرئيسية أو بواسطة العناصر الرمزية والمنفعية

كالأذن والقباب والبوابات وتوجيه محاريب المساجد والامتدادات الخطية للأسواق "شكل ٢-٢" والتوجه الزمني من خلال إيقاعات يومية كمواقب الصلاة التي تعبر عن تعزيز الشعور بالانتماء والأمان من خلال الإحساس بالمكان والوضوحية.

٥- المقياس الانساني: الذي يمكن ملاحظته على مستوى حجم المدينة والمخلات والتكوينات الفضائية الموضعية والذي يعبر عن الهيمنة الانسانية وإضفاء الطابع الانساني على التكوينات المادية.

٦- التخرج: من خلال التخرج في التكوينات الفضائية من الفضاء العام "كصحن الجامع" إلى شبه العام "كفضاء التجمع والتسوق المحلي" إلى شبه الخاص "كفضاءات العقد والتقاطعات -العطفة- الفضوة" إلى الخاص المتمثل بالخلايا المعلقة للأبنية والمساكن تعبراً عن التوازن بين متطلبات الخصوصية والتلاحم والتضامن المطلوبين بين أفراد المجتمع "كمونة، ١٩٧١، ص ٦٤ - ٧٠]. (١٦٦ إيقاع في التكوين الفضائي: الذي يتحقق من خلال التكوينات الفضائية الحرة والعفوية والانتقال من فضاءات اتجاهية إلى فضاءات لا اتجاهية وتنوع التوسعات والتضيقات التي يعبر عنها شكل الحلقة العقدية "Bedy Ring" المميز للتنظيم الفضائي للمدينة الإسلامية ومن خلال إيقاعات الضوء والظل في الأزقة والأبنية والتنوع ضمن الوحدة وليعبر كل ذلك عن مفاهيم الحرية والغنى وتعزيز الشعور بالهيمنة الانسانية.

٨- التأثير الشمولي للعلاقات الموضعية: الناتج من درجة تماسك البنية الحضرية الإسلامية والطبيعة العضوية لها والتأثير المتبادل بين الأجزاء الموضعية والهيكل الشمولي لتعبر عن درجة التماسك في المجتمع والتوازن بين الميول الفردية والجماعية والتأثير المتبادل بينها الذي يحفظ حقوق الفرد ومصلحة الجماعة.

(٢-٢-٣) هيكل التنظيم الفضائي في المدينة العربية الإسلامية:

تنظم الوحدات البنائية أو العناصر المعلقة "closed elements" لتعرف الفضاء المفتوح "opend space" والعلاقة بين هذين العنصرين تولد شبكة

فضائية شمولية "Global structure" تعطي المدنية تفرداً لها وخصوصيتها "Spatial Individuality" التي تميزها عن المدن الأخرى "Hillier, ١٩٩٠، ص ٤٢" وهكذا تكون الهيكل الفضائي للمدينة الإسلامية من هذين العنصرين الوحدات المغلقة المتمثلة "بالجوامع، الأسواق، المدارس والوحدات السكنية التي تمثل أصغر وحدة حضرية" والفضاء المفتوح المستمر لتشكيل حلقات فضائية تتسع أحياناً مكونة الفضاءات الحضرية المستقرة "العطفة، الحارة، الفسوة،..." وتضيق أحياناً أخرى مكونة أنواعاً من الفضاءات الحركية الاتجاهية لتعطي تنظيماً فضائياً متماسكاً هيكل من الحلقات العقدية "Beady Ring structure" يتميز باختلافات موضوعية كثيرة.

وبشكل عام يمكن تمييز أربعة أنواع من الفضاءات الاتجاهية الحركية المثلة لنظام الطرق في هيكل التنظيم الفضائي للمدينة العربية الإسلامية.

الأول: يمثل الدروب "الطرق الرئيسية" التي تربط الأبواب الرئيسية للمدينة مروراً بقلب المدينة والمسجد الجامع.

الثاني: الطرق المحيطة بالمحلات السكنية "ويعد بعض الباحثين هذين النوعين من الطرق نوعاً واحداً مثل محمود قدورة، ١٩٨٧".

الثالث: الطرق المحلية داخل المحلات السكنية.

الرابع: هي الأزقة الخاصة غير النافذة cul-de-sac والتي تنتهي عند مداخل الوحدات السكنية.

[٣-٢] خلاصة واستنتاج:

تم في هذا البحث استكمال الجزء الثاني من البحث المتمثل بالجانب المادي - النتائج الحضري - وبعد أن تم عرض خصائص المدينة العربية الإسلامية بشكل مستقل نوعاً ما عن الجانب الفكري ليصبح لدينا تصور شامل عن هذه المدينة وهيكل التنظيم الفضائي لها وبالتالي سيكون البحث قد قام بتغطية الركنين الأساسيين في البحث كل منهما على حدة وهما الجانب الفكري والجانب المادي لينتقل البحث بعد ذلك إلى الخطوة الثالثة وهي الربط بين هذين

الجانبين.

تضمنت البيئة الحضرية العربية الإسلامية مجموعة من الخصائص التنظيمية المتشابهة في معظم مدن الوطن العربي حيث امتازت بالتماسك والوحدة وفضاءات متوجهة نحو الداخل والاحتواء والتوجه المكاني - الزماني بالإضافة إلى التزامها بالمقياس الإنساني والتدرج الفضائي بين العام والخاص كما امتازت البنية الحضرية الإسلامية بالتماسك من خلال التأثير الشمولي للعلاقات الموضعية ووجود الإيقاع في التكوين الفضائي لها.

المبحث الثالث

الفكر الإسلامي - تخطيط المدينة العربية الإسلامية

[٣-١] تمهيد

يحاول هذا المبحث البحث عن العلاقة بين الركنين الأساسيين في البحث الفكري والمادي بعد أن تم تناولهما بشكل منفصل في البحثين السابقين وهو بذلك يختص بمعالجة المشكلة الرئيسة في البحث وهي استجلاء طبيعة أثر الفكر الفلسفي الإسلامي في تخطيط المدينة العربية الإسلامية ومن ثم اختبار فرضياتهما من خلال تقديم عرض تحليلي لكيفية اتصال القواعد الفكرية الإسلامية وبشكل خاص عبر المفاهيم والأحكام التشريعية الخاصة بتنظيم البيئة الحضرية الإسلامية، ثم توكيد ذلك بالكشف عن آليات التشكل وانطباع السمة الإسلامية في خصائص التنظيم بفصل حضور الفكر الإسلامي متمثلاً بالأحكام الشرعية خاصة تلك التي ارتبطت بالمعاملات.

ومتكامل في أثناء ذلك انماط تكوينية عامة لجانبيها المادي والفكري ستعرض لها في مواقعها وبشكل مستقل.

[٣-٢] مفاهيم:

سيتم عرض ثلاثة مفاهيم إسلامية أساسية ارتبطت بقوة بعملية تنظيم البيئة الحضرية وفي البنية العميقة للتنظيم الفضائي وهي:

مفهوم الاستخلاف - مفهوم لاضرر ولاضرار - مفهوم الحرمات.

[٣-٢-١] مفهوم الاستخلاف:

الاستخلاف في اللغة يعني إقامة خلف يقوم مقام المستخلف

على شيء والاستخلاف شرعاً هو "النبابة أو القوامة بحسب مدرجات البشر الفلسفية" عوده، ١٩٦٤، ص ٢٠. وهكذا فإن مفهوم الاستخلاف يعبر عن النصور الاسلامي للملكية للمال كله لله وانما يستخلف الأفراد للقيام بشأن المال ويتم التعبير عن هذا الاستخلاف تشريعياً بالملكية وبذلك تكون الملكية وسيلة لتحقيق متطلبات الخلافة يمارسها الفرد في صالح الجماعة وصالحه ضمن الجماعة. وهكذا نتضح أهمية هذا المفهوم لأنه يلقي الضوء على الطبيعة الجوهرية لتسلط الفرد المسلم أو الجماعة على البيئة الحضرية من حيث التوظيف والاستعمال والتشكيل الذي تميز من المذاهب الوضعية الأخرى في علاقة الناس بالبيئة. لذا فإن مناقشة دقيقة لمفهوم الاستخلاف وعمق علاقته بالتنظيم الحضري تبدو ضرورة لفهم الأحكام والممارسات التي أسهمت في تولد الأنماط التنظيمية في البيئة الحضرية الإسلامية وبالتالي الكشف عن علل النصورات التي تم توضيحها في خصائص التنظيم الفضائي للمدينة العربية الإسلامية.

للاستخلاف في النصور الاسلامي له عنصران:

الاول: مادي فقد جعل الله تعالى الأرض مسغراً للإنسان وهي مهياة لأداء وظيفتها "ولكم في الأرض مستقر ومتاع الى حين" البقرة الآية ٣٦.

الثاني: اعتقادي وهو هداية الله خلقه المستخلفين "لأما بآتينكم مني هدى فمن تبع هداي فلا خوف عليهم ولا هم يحزنون" البقرة الآية ٣٨. وهكذا يضي على الاستخلاف صفة اعتقادية ويرتب تبعات دينوية وأخروية على المستخلفين "السبهاين، ١٩٨٥، ص ٤١".

وعند النظر الى المدينة العربية الإسلامية بتكويناتها المادية وتنظيمها الفضائي باعتبارها العنصر المادي لهذا المفهوم والأحكام والشريعات الإسلامية باعتبارها المنظمات التي يجري عليها هديها ذلك التنظيم يتوضح لنا عمق الدلالات التي ينطوي عليها مفهوم الاستخلاف في الكشف عن القواعد الكامنة للتنظيم الحضري بخصائصه الإسلامية وجوهر ارتباطه بالعقائد باعتبارها البنى التحتية الأساسية في البناء الكلي الاسلامي ويمكن ذلك بطريقة أخرى:

إن الاستخلاف البشري على الأرض في المفهوم الاسلامي لا يتم إلا من خلال عمارتها "هو أنشأكم من الأرض واستعمركم فيها" هود الآية ٦١. فإذا كان هدف الاستخلاف هو عمارة الأرض فإن من الطبيعي ان يرسم الاسلام للإنسان طريق العمارة كما أراد الله تعالى من خلال تحديد تصرفات الإنسان بضوابط الاستخلاف وبما يحققه من سلطة للإنسان على الطبيعة. فبد الإنسان مبسوطة على العالم وما فيه بما جعل الله له من الاستخلاف.. "ابن خلدون ١٩٧٨ ص ٣٨٠".

وهكذا يكشف هذا المفهوم طبيعة قيمومة الإنسان على البيئة الحضرية.

ومن جانب آخر فإن المنهج القرآني في طرح مفهوم الاستخلاف يقوم على تقديم حقيقتين أساسيتين كمقدمتين يؤسس عليهما المفهوم.

الحقيقة الأولى:

أن الملك كله لله سبحانه وتعالى باعتبار تقسيم الوجود وفق النصور الاسلامي الى وجود وموجد هو الله سبحانه. والعلاقة بين الله وهذا الوجود علاقة الوهية وربوبية تفيد التملك والاختصاص "الله ملك السموات والأرض وما فيهن..." المائدة الآية ١٢٠. "ولم يكن له شريك في الملك" الفرقان الآية ٢. وهكذا يخلص الى ان الإنسان لا يملك شيئاً بذاته أو طاقاته فضلاً عن أنه يخلص أنه لا يملك شيئاً مجرد أنه لا يجد من يناقسه على الأرض يدرج عليها.

الحقيقة الثانية:

حقيقة تسخير الكون للإنسان وتقيته للانتفاع به "ألم تروا أن الله سخر لكم ما في السماوات وما في الأرض" لقمان الآية ٢٠. وهو الذي خلق لكم ما في الأرض جميعاً البقرة الآية ٢٩. وعلى أساس تلك المقدمتين يعرض لاستخلاف الإنسان في الأرض "وإذ قال ربك للملائكة إني جاعل في الأرض خليفة" البقرة الآية ٣٠. و "وهو الذي جعلكم خلائف في الأرض ورفع بعضكم فوق بعض درجات ليبلوكم فيما آتاكم" الانعام الآية ١٦٥. وهنا يترب على

هذه الخلافة اختبار لتوضيح الآثار الدنيوية والأخروية على أداء الإنسان لهذه الخلافة ويتوضح نوعا القوانين أو الضوابط الداخلية والخارجية التي يلتزم بها الإنسان في أفعاله تجاه البيئة وطريقة استخدامها وتشكيلها "هو الذي جعلكم خلافت في الأرض فمن كفر فعليه كفره ولا يزيد الكافرين كفرهم عند ربهم الا مقثاً" فاطر الآية "٣٩".

لما تقدم يمكن تصور الدور الذي يمارسه مفهوم الاستخلاف في العملية الحضرية وطبيعة حضوره في التنظيم الفضائي من خلال مجالين:

الأول: من خلال تقديمه إطاراً فكرياً يمكن أن تبلور فيه الكثير من الأحكام التفصيلية التي تعرضت لتنظيم البيئة الحضرية بما يسهم في الكشف عن قواعدها العامة المعبرة عن الأنماط التكوينية للتنظيم.

الثاني: من خلال تقديمه تفسيراً وتعليلاً إجمالياً لكثير من نتائج الاستدلال الاستقرائي لخصائص التنظيم الفضائي في بيئته العميقة حيث يمكن إدراك ذلك بالتسلسل الآتي.

١- إن هذا المفهوم يوضح عملية التنظيم في البيئة الحضرية من جهة كونها أهم مسؤوليات تكليف الإنسان في عمارة الأرض وتلبية حاجات الجماعة وحاجات الفرد ضمن الجماعة.

٢- إنه يؤكد أن لا سبيل قويم في تنظيم كفوء للبيئة الحضرية "باعتبارها العنصر المادي للاستخلاف" إلا على هدي الشريعة المقدسة "العنصر الاعشادي للاستخلاف" إذ ترتب على ذلك تبعات دنيوية وأخروية وهذا هو المستوى الذي ترتبط به قواعد التنظيم الحضري بالعقائد الإسلامية.

٣- لما كانت الخلافة تعطي صفة الوكالة على الملكية الخاصة وتجعل من المالك أميناً على الثروة ووكيلاً عليها من قبل الله تعالى ولما كانت الخلافة في الأصل للجماعة فإن الفرد المسلم يستشعر بمسؤولية تصرفاته أمام الله تعالى لانه المالك الحقيقي وبالمسؤولية تجاه الجماعة لأن الخلافة لها بالأصل وهكذا تنهيا الأرضية النفسية والقانونية لمجال السلطات والولايات البلدية في الاسلام ومجال نفوذ القرارات

الاجتماعية في التنظيم وهي الأساس الذي تركز عليه قواعده الشمول "Globalizing Rules" الناتجة من حضور المجتمع الكلي في التنظيم الفضائي والمسؤولة عن البنية الكلية له لتمنعه من التحول الى متاهة بظهور نظم الاستعلامات العامة ومخارر رئيسية ومناطق تتمتع بدرجات عالية من الوضوحية والنفاذية وهو ما يتميز من الحضور الرمزي لمفاهيم حضارية لمجتمعات أخرى في نظمها الفضائية عبر عادة عن القوى الاجتماعية فيها.

٤- لما كانت الخلافة يباشرها الفرد أو الجماعة الصغيرة كملكية خاصة يمارس فيها الفرد نشاطه التنظيمي موضعياً في تنظيم حيزاته مع استحضار معاني الخلافة ومصلحة الجماعة توضيح إجمالاً الأسباب وراء القاعدة الأساسية التي يبرزها الاستقراء والتي ميزت نشوء المدينة العربية الإسلامية وهي:

أسبقية القواعد الموضعية على قواعد الشمول "أو التوجه الموضعي للتنظيم لقد نشأت المدينة العربية الإسلامية من تحديد البنية الشمولية للقواعد الموضعية خلاف مثيلاتها من المدن الموضعية أو المدن المصممة بقوى خارجية نشأت من تحديد القواعد الموضعية للبنية الشمولية وستوضح الأسباب وراء تلك القاعدة تفصيلاً عند التعرض لآليات التشكيل وفق الأحكام الخاصة بالأحياء والتخصص

٥- إن هذا المفهوم عندما يتكيف معه المسلم نفسياً وروحياً يولد قوة تحدد سلوك الأفراد تجاه البيئة وتسمح بالكثير من أنواع الارتفاق والحقوق المشتركة والاستخدامات المختلفة بين مكونات البيئة الحضرية باعتبارها مجموعة تمارس عليها حقوق تصرفية متنوعة.

[٣-٢-٢] مفهوم لا ضرر ولا ضرار:

وهو مبدأ وقاعدة شرعية إسلامية أساس دلت عليه أدلة عقلية وعقلية عديدة والأصل فيه نفي الضرر مطلقاً. فمضى المظفر فيه "مقدمة حاكمة على جميع أدلة الأحكام الشرعية حتى لو كان بينها وبين القاعدة عموم من جهة" المظفر، ١٩٨٢، ص ١٩٧. إن هذا

المبدأ بمس اصل فكرة الملكية ذلك أن الشريعة عندما تثبت حقاً معيناً للفرد لا يعني ذلك أنه أصبح مطلق التصرف فيه فيسمى الفرد لتحقيق مصلحته والانتفاع بحقه انتفاعاً لا يتعارض مع مصلحة الآخرين.

وبجمع هذا المفهوم إلى مفهوم الاستخلاف ينجلي المغزى أكثر ويتوضح ارتباطه بالتنظيم القضائي للمدينة العربية الإسلامية من خلال:

١- أن يؤسس قاعدة تشريعية لعدد كبير من الأحكام التي اتصلت بالتنظيم القضائي.

٢- إن هذا المفهوم وبفعل الآليات التي تنشطها الأحكام التي تستند إليه يقف وراء توجه اساس كشف عنه استقراء الخصائص التنظيمية وسيطر على هيكل التنظيم القضائي وهو التوجه التوازني من خلال التحكم بسلوك قواعد التنظيم شمولياً وموضوعياً والنتائج أساساً من الموازنة بين استخدام الحقوق الفردية وعدم المضارة بها لمصلحة الجماعة كالموازنة بين ضرر كشف الحرمات وضرورة ظهور الحركة العامة في فضاءات معينة من المدينة وذلك من خلال التوجيه المتوازن لخصائص التنظيم نحو الإمكانات التي يتمتع بها السكان لا استخدام النظام "الحرة الطويلة والمخططات الذهنية الجيدة" أو إمكانات الغرباء المعتمدة على التحسس الآني في مناطق المدينة المختلفة بحيث يسمح بمستويات متدرجة ومتوازنة من الظهور المشترك وفرض اللقاء الجماعي بتوجيه حركة الساكنين والغرباء والسيطرة عليها دون الإضرار بخصوصية الجميع أو مصلحة المجتمع الكلي.

[٣-٢-٣] مفهوم الحرمات:

الحرمة في اللغة "ما لا يحل انتهاكه لحرمته الرجل حرمه واهله والحرام ضد الحلال ومكة حرم الله" (الرازي، ١٩٨٣، ص ١٣٢) وفي الحديث (كل المسلم على المسلم حرام دمه وعرضه وماله) وهو حكم مطلق عام.

وبجمع هذا المفهوم إلى مفهوم لا ضرر ولا ضرار تتفرع عنه

مستويات وجوانب عملية عديدة وجدت تعبيرها الصريح والواضح بشكل مباشر في تنظيم البيئة الحضرية العربية الإسلامية وأحياناً بشكل غير مباشر. وهكذا يتبلور مصطلح الحرم الذي يعني النطاق المنوع عن الآخرين وأصبح يرادف كل عمليات الإحشاء الحضري (Hakim, ١٩٨٦ P٧٢) إذ لا يمكن للارض التي يتم إحياؤها بالبناء أداء وظائفها الحضريّة

بدونه. (AKBAR, ١٩٨٨, p٧٦)

وهكذا يتوسع مفهوم الحرمات بتجسّداته العملية من ذات الإنسان إلى الفضاءات الداخلية للوحدات السكنية إلى الفضاءات الخارجية التي تجمع المجاورات أو الطرق الخاصة إلى حرمة الطرق والأمكنة العامة.

وقد استفاضت النصوص والأحكام التي تؤكد ظاهرة الخصوصية وعدم السماح بكشف الحرمات بشكل يؤكد أن هذا المفهوم هو من أهم الأمور وأكثرها حساسية لسكان المدينة العربية الإسلامية غير أن مما له دلالة مهمة في هذا البحث أن الكثير من أحكام القضاء في نفوذها لدى الضرر عن الكشف الواقع قد راعت خصائص تنظيمية موضوعية تعلقت باتساع الفضاءات وأشكال تلك التوسعات وارتباطاتها شكل (٢-٣) لذلك لم تعد تلك الأحكام مثلاً إقامة الحوائط مقابل الدور كشفاً لحرمها لمزايا تتعلق باتساع تلك الطرق وتكويناتها الشكلية "ابن الرامي ١٩٨٨، ص ١٧٤-١٨٢) كما ارتبطت الخصائص الشمولية للفضاءات غير ارتباطات محاورها البصرية - الحركية بإمكانية جرح الحرمات بصرياً أو تشجيع المرور المكثف الذي قد يؤدي إلى كشف حرمات المناطق الخاصة وتأثرت الحرمات أيضاً بالاستعمال المختلط وظهور الوظائف غير السكنية غير أنه في الحالات التي تعرض فيها الأحكام الفقهية لحل تلك المشكلات تبقى الرغبة بعدها في المحافظة على الحقوق وعدم التدخل في شؤون الآخرين قسامة ومعترة (عثمان، ١٩٨٨، ص ٣٣٩).

لما تقدم يمكن تصور تأثير مفهوم الحرمات في البيئة الحضرية العربية الإسلامية غير تنظيمها القضائي كونه العلة وراء الكثير من الخصائص والقواعد التنظيمية التي تم التوصل إليها وكما يلي:

لقد ارتبط مفهوم الحرمات في التنظيم الحضري بالخطوة

البصرية - الحركية في النظام الفضائي الامر الذي يؤكد أن المخططات المورفولوجية المعبرة عن الخطوط البصرية - الحركية التي تم اعتمادها في التحليل قد انطوت على القواعد التنظيمية او الانماط التكوينية التي نشأت بفعل إذعان آليات التشكيل لمبادئ مفهوم الحرمات قطعت خصائصها التنظيمية بالخصائص الاسلامية عبر أشكال ظاهرة متنوعة.

[٣-٣] الأحكام:

سيتم الانصرار على الأحكام الشرعية التي أثرت بشكل مباشر في تخطيط المدينة العربية الاسلامية وتشمل هذه المجموعة أحكام الأحياء وأحكام التخصيص والإقطاع والملكية والوقف في البيئة الحضرية والأحكام العامة العامة للطرق.

[٣-٣-١] الإحياء Revivification

لقد سمحت الشريعة الاسلامية للأفراد ممارسة إحياء الارض الميتة ومنحتهم حقاً خاصاً فيها على أساس ما يبذلون من جهد في سبيل إحيائها وعمارها طبقاً لحديث الرسول (ص) عن عائشة في صحيح البخاري "من أعمار أرضاً ليست لأحد فهو أحق".

وأول الإشارات التي تبرز مما تقدم أن العلة الأساسية وراء الحقوق الخاصة في أراضي الدولة بحسب الشريعة هو الإحياء والتعمير حيث تؤدي ممارسته أو التهيؤ له إلى منح الممارس "Reviver" حقاً خاصاً.

وتعاطف أهمية فكرة الإحياء في الشريعة الاسلامية على المستوى الحضري لأنها تقدم دافعاً قوياً للبناء والتعمير وتدفع الناس إلى العمل من أجل امتلاك الارض والبناء والتجديد على هدى هذه المبادئ.

تسمح الحقوق الخاصة المترتبة على عمليات الإحياء بأن تنشأ كل مجموعة أو فئة ارتباطاً بالموضعية بين أجزائها الثانوية وتظهر المسارات كفاءات متبقية من الأملاك تستخدم من قبل الساكنين في تلك المناطق ولا يحق لغيرهم سوى المرور منها لأنها جزء من الأملاك الخاصة هذا من جانب ومن جانب آخر تؤدي عمليات الإحياء المستمرة إلى أن تحتجز مناطق الحقوق الخاصة "الملكيات المتولدة باستمرار مسارات الوصول إلى بعضها وتظهر كتلة متلاصقة من الممتلكات دون فضاءات الحركة وهو السبب العملي وراء ظهور مفهوم الحرم "الحريم" الذي رافق عمليات الإحياء الحضري.

[٣-٣-٢] الإقطاع والتخصيص:

المفهوم الاسلامي للإقطاع الذي كثيراً ما يتردد في لغة الشريعة هو غير المفهوم اللغوي المشحون بالمعاني التي اقترنت به والتي اتصلت بنظم اقتصادية ظهرت خلال العصور الوسطى في أوروبا وقد وجدت لها صوراً معينة في بعض مناطق الاسلام لاحقاً فهذا المعنى خارج الصدد ولا ينتمي إلى المفهوم الاسلامي.

للمقصود بالإقطاع هنا هو منح الإمام أو الدولة فرداً أو مجموعة الأفراد أرضاً معينة أو حق العمل في مصدر من مصادر الثروة الطبيعية التي يعد العمل عليها سبباً لاكتساب حق خاص أو لتملكها فقد ذكر أن الرسول (ص) قد خصص القطائع للأشخاص وجمع ذوي القربى في مكان واحد ويؤكد ذلك ما ذكر عن تلك القطائع التي اقتطعت للمهاجرين من بني الليث بن بكر ومزينة وجهينة (السمهودي، ١٩٥٤، ص ٧٥٧-٧٦٥).

وكانت هذه الفكرة الأساس الذي تولدت عنه التقسيمات في المدينة "حارات محلات أحياء" وكان أهم ما يميز هذا التقسيم هو عدم اعتماده على الحالة الاقتصادية أو مستوى الدخل "فلا يوجد شاهد في المدينة الاسلامية للفصل على أساس الطبقات الاقتصادية للمجتمع فالأحياء، كانت مجتمعات تتكون من الأغنياء والفقراء Ismuil, ١١٧٢, p116" بل كانت مجاميع متجانسة تشترك بصفات قبلية أو عرقية أو دينية ولاحفاً حرفية أو أي صفة أخرى وأدت إلى ظهور الأحياء مجتمعات متجانسة ومتضامة ومتجاورة وليحفظ كل حي بميزة خاصة "Lapidus, ١٩٦٧, p.٨٥" فلم تؤد هذه الفكرة إلى تجزئة الهيكل بل العكس كانت أحد مناشئ تأكيد العلاقات الترابطية القوية.

[٣-٣-٣] الملكية وأشكال التصرف في أملاك المنطقة الحضرية:

الملكية بشكل عام هي العلاقة التي أقرها الشارع بين الإنسان والمال وجعله مختصاً به بحيث يتمكن من الانتفاع به بكل الطرق السائدة له شرعاً وفي الحدود التي بينها الشارع الحكيم (ابن زهرة، ١٩٣٩، ص ٦٢).

إن الفهم الفقهي لطبيعة علاقة الملكية للأرض يميز بين ملك

معين وملك المنفعة وملك الانتفاع (السائيس ١٩٦٤، ص ٢١٠) ففي الوقت الذي يسمح ملك المنفعة للمالك بحل التصرف بالمنفعة كالأجازة فإن ملك الانتفاع يحول صاحبه حتى الاستعمال دون التصرف بالمنفعة كما هو الحال بالنسبة للانتفاع بالمساجد والطرق.

الأشكال التصرفية وخصائص التنظيم:

على أساس التمييز الفقهي بين ملك العين وملك المنفعة وملك الانتفاع الذي يأخذ شكل التمييز بين الملك والسيطرة والاستخدام ظهرت في المدينة العربية الإسلامية وعلى أساس من الأحكام الشرعية أشكال متنوعة من التصرف الخاص بالأماكن العمرانية التي أخذت أثرها في التشكيل المادي للمدينة على أساس من الجهات التي تتوزع عليها تلك الحقوق يمكن تمييز خمسة أنماط من الأشكال التصرفية. (Akbar, ١٤٨٨, p. ١٩)

١- شكل التصرف الموحد unified form of submission

وهو الشكل الذي تجتمع فيه حقوق الملك والاستخدام والسيطرة في جهة واحدة (own-use-control) فمنع بذلك هذه الفئة بحرية كاملة في التشكيل والتحويل ولكنها ستخضع بالضرورة لمبدأ الحرمات ومنع الضرر.

وهذا النمط من التصرف بظهوره في المناطق السكنية "مناطق الأحياء والتخصص" هو الذي يسمح بإمكانية تحقيق درجة عالية من الخصوصية والسيطرة الموضعية لقضاءات هذه المناطق وتركز القضاءات الأكثر عزلة فيها.

٢- شكل التصرف المشتت (Dispersed form of submission).

وهو الشكل الذي تتوزع فيه حقوق التصرف بين فئات ثلاث مختلفة إحداها تستخدم وأخرى تملك وثالثة تسيطر عليه ويمكن أن تكون الأوقاف مثالا مناسباً له.

٣- الشكل الترخيصي للتصرف (permissive form of submission)

وتكون فيه جهة تملك وتسيطر على العقار وأخرى تستعمله بترخيص من الجهة وهذا الاستعمال يتخذ شكلين.

الأول: مؤقت ويتخذ شكل الإجازة حيث يسمح المالك باستخدام ملكه مقابل إجازة معينة وفق أحكام الإجازة التي يفصلها العقد. الثاني: ويتعلق بحقوق الارتفاق.

٤- الشكل الاستثنائي للتصرف (possessive form of Submission)

وفيه تتوزع الحقوق بين فئتين إحداها تملك والاخرى تسيطر وتستخدم.

٥- شكل الأمانة أو الوصاية للتصرف (Trusteeship form of Submission):

إذ تكون هناك جهة مسيطرة هو الوصي وفئة أخرى تملك وتستخدم الملك. وتضبط أحكام الفقه حدود تصرف الأوصياء وخاصة في أملاك القاصرين والأيتام.

ولا يمكن تحديد تأثير واضح ودقيق لهذا النوع من التصرف على أنماط التنظيم الفضائي وذلك لطبيعته المزدوجة وإمكانية ظهوره في مناطق مختلفة وفي أوقات غير محددة.

[٣-٣-٤] الوقف:

المفهوم الفقهي هو صدقة جارية من أموال الواقف في حياته ويسر بنائها بعد مماته تخصص لوجوه البر والخير وعادة لأغراض دينية أو علمية أو إنسانية كأحد مصاديق حديث الرسول (ص).

وتصدي الفقه الإسلامي لهذا النظام ووضع شروطه وحدد أصنافه وأحكامه التي ظهر أثرها في البيئة الحضرية وهكذا فإن أحكام الوقف في الشريعة الإسلامية داخل المدينة هي المسؤولة بدرجة كبيرة عن ظهور خصائص تنظيمية قوية في نوعين من المناطق.

النوع الأول: نظم الاستعمالات العامة التي تؤدي إلى زيادة قسوة خصائصها الشمولية المرتبطة بالحركة العامة.

النوع الثاني: نظم الاستعمالات الخاصة حيث تلعب الأوقاف هنا دور النمط الموحد من التصرف فتزيد من قسوة الخصائص الموضعية وخاصة السيطرة الموضعية والاتصالية لتحقيق درجة عالية من الخصوصية في تلك المناطق وزيادة فرص اللقاء الاجتماعي والتفاعل الإيجابي بين الساكنين.

[٣-٣-٥] احكام الطرق

لقد اكدت السنة النبوية الشريفة أهمية تنظيم الطرق وعلم تضييقها فضلاً عن المحافظة على اداب استخدامها ويتلخص تأثير هذه الاحكام في تخطيط المدينة العربية الاسلامية بما يأتي:

١- الحالات التي اجاز بها الفقهاء الاستملاك الجبري لأجل المصالح العامة وتظهرها الاحكام المستفيضة التي تعلقت برع الملكيات الخاصة لصالح الطرق والقضاءات العامة فضلاً عن منع التجاوزات البنائية عليها.

٢- الاحكام التي تنظم الارتفاق - حق مقرر على عقار لمنفعة عقار لشخص آخر - ومن اهم الامور التي تضمنتها تلك الاحكام هو حق المرور بالاملاك الخاصة الذي ظهر تأثيره واضحاً في تشكيل المناطق الموضعية في القطائع وأراضي الإحياء.

٣- الاحكام التي تنظم تحويل الطرق الى دروب وممالك مغلقة او ما يسمى "بتدريب الازقة".

ومع ظهور هذه المناطق المغلقة حافظ الميكال الفضائي للمدينة العربية الاسلامية على درجة تماسك عالية بشكل . . . المدن عن غيرها في الحضارات الاخرى.

المصادر العربية

- ١- العمري، أحمد جمال / ١٩٨٦، دراسات في التفسير الموضوعي للنصوص القرآنية، (القاهرة، مكتبة الخانجي).
- ٢- السميودي، نور الدين، علي بن احمد، ١٩٥٤، "وفاء الوفاء بأخبار دار المصطفى، ج ١، تحقيق محمد محي الدين، مصر: مطبعة السعادة.
- ٣- لبيهادي، احمد كاظم، ١٩٤٤، "مفاتيح الوصول الى علم الاصول"، ج ١ بغداد، شركة الحسام للطباعة الفنية المحدودة، ط ١.
- ٤- عثمان، محمد عبد الستار، ١٩٨٨، "المدينة الاسلامية" الكويت، مطابع الرسالة.
- ٥- الطباطباتي، محمد حسين، ١٩٧٤، "الميزان في تفسير القرآن"، المطبعة التجارية، بيروت، لبنان.
- ٦- الجابري، محمد عابد، ١٩٨٧، "بنية العقل العربي: دراسة تحليلية نقدية لنظم المعرفة في الثقافة العربية"، بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية.
- ٧- بروسكي، ج، ١٩٩٠، "العلم والقيم الانسانية"، ترجمة عدنان خالد، بغداد دار المأمون.

٨- روزنثال يودين، ١٩٨٠، "الموسوعة الفلاسفة" بيروت، دار الطليعة للطباعة والنشر.

٩- مائنة، محمد جواد، ١٩٨٢، "معالم الفلسفة الاسلامية" بيروت، دار الهلال.

١٠- ابن خلدون ولي الدين عبد الرحمن بن محمد، ١٩٧٨، "المقدمة"، بغداد، دار النهضة.

١١- الغاربي، ١٩٨٣، "تحصيل السعادة"، تحقيق الياسين، د. جعفر، بيروت، دار الشرق.

١٢- ناجي، د. عبد الجبار، ١٩٨٦، "دراسات في المدن العربية الاسلامية، البصرة، مطبعة جامعة البصرة.

١٣- مصطفى، شاكر، ١٩٨٨، "المدن في الاسلام"، ج ١، ط ١، الكويت، دار السلاسل للطباعة والنشر.

١٤- ابراهيم، عبد الباقى، ١٩٨٢، "تأصيل القيم الحضارية في بناء المدينة الاسلامية المعاصرة" مركز الدراسات التخطيطية والمعمارية، مصر.

١٥- كميلة، د. حيدر، ١٩٧١، "المدينة والآثار المعمارية" مجلة سومر، العدد ٢٧، بغداد.

١٦- الرازي، محمد بن ابي بكر، ١٩٨٣، "مختار الصحاح"، الكويت، دار الرسالة.

١٧- ابن الرامي، ١٩٨٨، "الاعلان باحكام الهان" تحقيق محمد عبد الستار عثمان الاسكندرية، دار المعرفة.

١٨- عودة، عبد القادر، ١٩٦٤، "المال والحكم في الاسلام"، ط ٢، بغداد، دار النذير للطباعة والنشر.

١٩- الساييس، محمد علي، ١٩٦٤، "ملكية الارض ومنافعها في الاسلام"، رسالة ماجستير غير منشورة مقلعة الى كلية الادارة والاقتصاد، جامعة بغداد.

٢٠- ابو زهرة، محمد، ١٩٣٩، "الملكية ونظرية العقد في الشريعة الاسلامية"، ط ١ القاهرة، مطبعة فتح الله.

٢١- المنظر، محمد رضا، ١٩٨٢، "المنطق"، العراق، مطبعة النعمان.

المصادر الاجنبية

- ١- Akber, Jamel ١٩٨٨, "Crisis in The built environment, the case of the muslim city", A Mimar book, Singapore, CONCEPT Media pte, ltd.
- ٢- Hakim, Besim, ١٩٨٨, "Arabic islamic city", (kpi), london.
- ٣- Hillier, Bill, ١٩٨٨ "Against enclosure in", Teymar, N. and M. Y. Wonlty (ed) Rehum anising Housing, Butt, worths, london, pp. ١-١٧.
- ٤- Hillier, Bill, ١٩٩٢, "look back to london, london, A.J., No. ١٥, April.

موجز تاريخ الآشوريين

بيتر بيلباسو

ترجمة علي عواد الطفرجي

جغرافيا:

تمتد حدود الدولة الآشورية في شمال وادي الرافدين على مساحة تقع ضمن حدود أربع دول: فغرباً في سوريا حتى نهر الفرات؛ وشمالاً في تركيا إلى حران، وأديسا، وديار بكر وإلى بحيرة وان؛ وشرقاً في إيران إلى بحيرة أرومية؛ أما في العراق فتمتد إلى مسافة ١٠٠ ميل جنوب مدينة كركوك. هذا مركز الدولة ومنه انطلقت لتسيطر على أكثر أراضي الشرق الأدنى القديم. يجري خلال أرض آشور نهران عظيمان هما دجلة والفرات، مع أفترعة صغيرة أكثرها أهمية الزاب الأعلى والزاب الأسفل، وكلاهما رافد يصب في دجلة. وقد اكتشفت دجلة والزابين ستراتيجياً المدن الآشورية مثل نينوى، أربيل وآشور، والنمرود، وأرابخا. وتمتد إلى الشمال والشرق من الدولة الآشورية جبال طوروس وزاجروس. ويمتد إلى الجنوب والغرب سهل منخفض من الأرضين الكلسية. أما في النهاية الجنوبية من الحدود الآشورية فإن السهول الممتدة قد احتضنت الطمي الذي خلفه نهر دجلة، وفي أقصى الجنوب تكون

المنطقة قليلة الأمطار غير كافية لزراعة الأرض بدون نظام الإرواء (السيح). لقد أوجد هذا المعلمان حدوداً جغرافية طبيعية بين الدولة الآشورية الأرضين المجاورة إلى الجنوب.

إلى الجنوب من مدينة بغداد تقع آثار بابل. وهناك تمايز جغرافي واضح بين بابل وآشور....

في الربيع، ومن بغداد (عاصمة العراق الحديث) وخلال منطقة بابل الأثرية، حتى الموصل (نينوى) الواقعة قرب العديد من عواصم الآشوريين القديمة، رحلة تأخذ المسافر إلى بلاد مختلف بوضوح. ففي منطقة بغداد وإلى الجنوب، فإن النخيل هي النباتات السائدة. التضاريس تمتد منبسطة حتى الأفق، وأرضها التي تلمحها الشمس على مدار السنة، قاحلة مئة حيث لا تصل شبكات الري. وصولاً إلى الموصل يجد المسافر تغييراً يلفت الأنظار؛ فالأراضي المنبسطة تتحول إلى سهول متموجة، وفي الربيع عند البساط الأخضر أو محاصيل الحبوب في المراعي الزاهية والمقعمة برائحة الزهور والحشائش. السهول المتموجة تقطع

بالإيمان المسئلة بسيول أمطار الربيع، وبسارتفاعات الدلال في الأفق. حيث وصل المسافر إلى آشور....))

إن أرض آشور خصبة غنية، بحقولها المتنامية في كل منطقة. وهناك مطلقاً كم أن نشكلان (سلة الخبز) الآشورية: أريل وأربيل وسهل نينوى. وإلى يومنا هذا، فإن هذه المناطق مازالت تعد من أكبر المناطق منتجة الحاصل. وهذا ما مكن آشور من أن تمتد قوتها حيث استطاعت أن تطعم سكانها من الحرفيين والمهنيين وهذا هو الذي سمح لها أن توسع وتطور فن الحضارة...

الانحدار التدريجي:

يعد الآشوريون من الأقوام السامية التي استوطنت بسلاسل ما بين النهرين. ومنهم من يرى أنهم انحدروا من حوض البحر المتوسط. وهم يتميزون عرقياً عن العرب والعبريين..

اللغة:

استخدم الآشوريون لغتين خلال تاريخهم: الآشورية القديمة (الأكادية) والآشورية الحديثة (السريانية).

أما الأكادية فقد كتبت بالمسمارية وعلى الرقسم الطينية، وكانت مستخدمة منذ البداية حتى حوالي ٧٥٠ ق.م. وبعد هذا التاريخ استخدمت وطورت طريقة جديدة للكتابة على الرق، والجلود، وورق البردي.

إن الأقوام التي جلبت هذه الطريقة معها هم الآراميون الذين رأوا أن لغتهم قد حلت نهائياً محل الآشورية القديمة بسبب التطور التكنولوجي المفاجئ في عملية الكتابة. لقد أصبحت الآرامية اللغة الرسمية الثانية للإمبراطورية الآشورية في العام ٧٥٢ ق.م.

وبالرغم من أن الآشوريين قد تحولوا إلى الآرامية إلا أنهم لم تكن عملية استبدال كاملة للغة. إن الجزء من الآرامية الذي استخدمه الآشوريون كان وما يزال صعب المزج مع الكلمات الكلدانية، إلى الحد الذي أشار إليه المختصون ((الآرامية السريانية))..

الديانة:

لقد مارس الآشوريون طوائف تاريخهم ديانتين: الوثنية (آشوريزم) والمسيحية. وكانت الوثنية حقناً أول ديانة للآشوريين. إن كلمة (آشوري) بصيغتها اللاتينية مشتقة من الاسم (آشور) إله الآشوريين. واستمر الآشوريون بممارسة ديانتهم حتى العام ٢٥٦ م، بالرغم من أن معظم الآشوريين، حتى ذلك الوقت، كانوا قد قبلوا الديانة المسيحية. وفي الحقيقة، فإن الآشوريين كانوا أول قومية تقبل الدين المسيحي، وقد أسست الكنيسة الآشورية عام ٣٣٠ م من قبل ثوما وبرثولميوس وتاديوس..

التاريخ الآشوري:

من الملائم تقسيم التاريخ الآشوري إلى ست مراحل:

١. النشوء: البداية حتى ٢٤٠٠ ق.م.

في العام ١٩٣٢ م، قام السير ماكس مالويان، عالم الآثار البريطاني البارز، بحفر فتحة وصلت إلى التربة البكر ٩٠ قدماً تحت قمة تل نينوى، حيث حفر على أعلى قطعة من الزخارف تعود إلى ٢٤٠٠ ق.م. وبهذا مباشرة بنيت المدينتان الآشوريتان الكبيرتان آشور وأربيل، وبالرغم من عدم إمكانية تحديد تاريخ دقيق للذات؛ فإن أربيل هي أقدم مدينة موجودة إلى يومنا هذا، وأثارها لم ينقب عنها كثيراً وكنوزها مازالت بانتظار من يكتشفها. والأمر ذاته بالنسبة لآشور. من الواضح أنه بحلول ٢٥٠٠ ق.م فقد أصبحت هذه المدن الثلاث وكانت مدناً نامية.

شهدت هذه المرحلة التاريخية تطور أسس حضارية: تدجين الحيوانات، والزراعة، وصناعة الخزف، والنار المستعملة (الموقد)، وصهر المعادن.. الخ. وأما ما يخص الزراعة، ولوجود حقول الذرة الغنية، فإن أربيل تعد واحدة من المستوطنات الزراعية البارزة الأولى.

بين ٥٤٠٠ - ٢٤٠٠ ق. م، ظهرت التجمعات المعقدة في شكل مدن، وذلك حسب المهنة والكتابة. هذه المعالم كانت مصاحبة لنشوء السومريين، ولكنها انتشرت بسرعة الى انحاء وادي الرافدين الأخرى ومن ضمنها الدولة الآشورية. ومع بروز الآشوريين أصبحت المستوطنات كسيرة ومحمية بجدران منيعة، وتدل على مخاطر الهجوم الخارجي، ولذلك كانت الحاجة الى الدفاع والقتال.

٢. العصر الذهبي الأول ٢٤٠٠ - ٦١٢ ق. م.

لدخل الى مرحلة خصبة من التاريخ الآشوري. شهدت هذه الحقبة ١٨٠٠ عام من الهيمنة الآشورية على بلاد الرافدين، بدءاً من سرجون الأكدي ٢٣٧١ ق. م. وانتهاءً بسقوط لينوي الماساوي عام ٦١٢ ق. م. لقد أسس سرجون الأكدي مملكته عام ٢٣٧١ ق. م. وأصبح أول ملك يثبت سيطرته خارج مدينته (دولته). وقد اتبع نموذج هذا من قبل كل الإمبراطوريات التي خلفته حتى يومنا الحاضر. ومن قاعدته في ((أكد)) (جنوب بغداد) سيطر سرجون على أرض شاسعة ممتدة شمالاً الى آشور وغرباً الى البحر المتوسط.

كما أسس شمشي آدد مملكته عام ١٨١٣ ق. م. وهو الذي تمكن من توحيد المدن الثلاث، والى الأبد، آشور، ونيوى وأربيل وحدة ملتحة وتمكن كذلك من ضم ((أراجنا)) بالقوة الى الدائرة الآشورية، ومنذ ذلك الوقت شكلت هذه الأربعة مع غرود قلب الدولة الآشورية. ونمت حكمه شهدت المستعمرات الآشورية التجارية الثابتة تجديد نشاطها. وقد تمكن من إنجاز هذه المهام بكفاءته الإدارية ومهارته السياسية. وفي حوالي عام ١٤٧٢ ق. م، تمكن أحد ملوك ميتانيا من السيطرة على الدولة الآشورية واستمر ذلك نحو ٧٠ عاماً، إلا أن هذه السيطرة انتهت عام ١٣٦٥ ق. م من قبل آشور أوبال. الذي وضع الأسس لأول إمبراطورية آشورية. إلا أن الفزاة القادمين من جبال طوروس،

شمال الدولة الآشورية، كانوا يمثلون تهديداً جدياً للإمبراطورية وتمكنوا من احتلال (أركيدانليل) سنوات عدة إلا أنها قسومت بشدة لمهدة الطريق إلى أدد - نيراري (١٣٠٧ ق. م) ليؤسس إمبراطورية قوية استمرت حتى العام ١٢٤٨ ق. م تقريباً. بعد ذلك ظهرت قوة جديدة قادمة من جنوب غرب بلاد فارس، وهم العيلاميون الذين سيطروا على بابل ٣٠ عاماً، وهذا ما أثر قليلاً في الإمبراطورية الآشورية. إن وفاة اشوردان عام ١١٣٥ ق. م سبب نوعاً من الانحدام الاستقرار بسبب تناقض والده على العرش. ولم يدم هذا الوضع سوى سنة واحدة، حينما تمكن (اشورريشيشي الأول) من الارتقاء على العرش عام ١١٣٣ ق. م.

ومع انقضاء فلاحصر، بدأ عصر الإمبراطورية الآشورية الوسطى عام ١٣٠٧ ق. م، وتمكن من توسيع رقعة الإمبراطورية. وفقدت خلال مدة حكمه تطورات هامة، وتلك كانت الهجرات الآرامية الى الأراضي الآشورية التي كان لها تأثير عميق في الدولة (في الآشوريين)، كما سترى لاحقاً. يقول فلاحصر ((عبرت القرات ٢٨ مرة... للملاحقة الآرامية)). وهذا يثبت عدم نجاحه مطلقاً. لم يكن فلاحصر رجلاً عسكرياً فعّالاً، بسبب بطل كان رياضياً، فعند وصوله البحر المتوسط انتهز الفرصة، كما يخبرنا هر، للخروج الى البحر لصيد الدلافين. وقد أنشأ حدائق عدة للحيوان في عموم الدولة لأنه كان مفتوناً بالحيوانات الغريبة.. استمرت مشكلة الآراميين خلال مرحلة حكم خليفته وابسنه (آشور بسل كالا ١٠٧٤ - ١٠٥٧ ق. م). ونخبرنا الروايات أن الآراميين قد تسللوا في عمق الأراضي الآشورية ومن ضمنها تور آبدن، حران والخابور.. شهد القرن التالي الفول والمخطاط الآشوريين وكان السبب الرئيس في ذلك هو تخريب الآراميين لجسد الإمبراطورية الآشورية. حتى العام ٩٣٤ ق. م. بدأ الآراميون بالاستقرار في ممالك ثابتة في بلاد الرافدين وفي ذلك الوقت عادت آشور

للبروز ثانية. آشوردان الثاني ركز اهتمامه على إعادة بسناء
الإمبراطورية ضمن حدودها الطبيعية من تور آبدن حتى مسفوح
الجبال وراء مدينة أربيل. وبني مكاتب للحكومة في كل الأقاليم.
ولتقوية اقتصاد الدولة، قام بتجهيز وتسليم عدة الحراثة
(المحاريث) في كل الأراضي الزراعية الأمر الذي أدى إلى زيادة
الإنتاج في محاصيل الحبوب. وقد خلفه أربعة ملوك مقسطنديين
ساروا على الأسس دافما التي وضعها ليجعلوا آشور القوة العالمية
العظمى في زمانها، وهم أدد - نيراري الثاني (ابنه)، وتوكول -
نينورتا الثاني، آشور ناصر بال الثاني وشلمنصر الثالث. فقدم أدد
- نيراري الحل والقرار النهائي لمشكلة الآراميين. فقد دحر
قائدهم الأكبر في نصيبين، ثم سار إلى أعالي الخابور وعاد إلى مصبه
حتى أخضع المدن التي سطر عليها الآراميون. أما آشور نيراري الثاني
الثاني فتمكن من ضم بعض المساحات إلى السيطرة الآشورية،
وهي المنطقة الممتدة من جنوب لبنان حتى جبال زاغروس، مع
السيطرة غير التامة على منطقة طوروس. وكانت ديار بكر تحت
السيطرة المباشرة للآشوريين. متخطياً الآخرين حتى وصل إلى
(شمشي أدد الخامس)، أذكره هنا بسبب زوجته (سامورامات) أو
(شميران) وعلى اسمها تسمى العديد من النساء الآشوريات إلى
يومنا الحاضر. وهناك كلمات (محفورة على الحجر) تتغنى بها،
تقول هذه الكلمات:

((..... سامورامات

ملكة شمسي أدد

ملك الجميع، ملك آشور

أم أدد - نيراري

ملك الجميع، ملك آشور

زوجة ابن (كلتا) شلمنصر

ملك (ربع أصقاع المعمورة)).

ومع تغلث فلاصر الثالث (٧٤٥ - ٧٢٧ ق.م) وعبر
سلسلة من الملوك الأقوياء (سرجون الثاني، ومنحساريب،
واسرحدون، وآشور بانيبال)، نصل إلى بداية أعظم توسع شهدهته
الإمبراطورية الآشورية، فقد وسعت حكمها على مساحات
واسعة من مصر حتى قبرص غرباً، ومن الأناضول حتى بحر قزوين
شرقاً..

لقد كان للإمبراطوريات الآشورية، وخصوصاً الثالثة منها،
تأثير عميق ومستمر في الشرق الأدنى. وقبل أن تنهار هذه
الإمبراطورية، تمكن الآشوريون من صنع أعظم حضارة قدسوها
إلى العالم المعروف آنذاك. فمن قزوين إلى قبرص ومن الأناضول
إلى مصر، والتوسع الإمبراطوري الآشوري ضم إلى خيمتهم
الاجتمعات المتحضرة والهمجية، إلا أنهم نجحوا في سبغ نعمة
الحضارة على الجميع... بالرغم من أننا اليوم بعيدون كل البعد
عن ذلك العصر، إلا أن الكثير من مخترعاتنا وابتكاراتنا الأساس
والرئيسة لمعيشتنا اليومية، التي اعتدنا على استخدامها لدرجة أننا
لا نستطيع تحمل أعباء الحياة بدونها، نشأت في أرض الآشوريين.
فلا يستطيع أحد أن يتصور أنه يستطيع ترك منزله دون إقفال باب
الدار، وفي بلاد آشور كان أول استخدام للتقفل والمقاييس... ولا
يستطيع أحد أن يعيش في هذا العالم من غير أن يعرف الوقت، وفي
أرض آشور طور أول نظام سنيني لحفظ الوقت. ولا يتمكن أحد
أن يقود عجلته على شوارع غير معبدة، وفي بلاد آشور
استخدمت الطرق المعبدة. وتستمر القائمة لتشمل أول نظام
بريدي، وأول استخدام للحديد، وأول عدسات مكبرة، وأول
المكتبات، وأول تأسيس صحي للمياه، وأول بطارية كهربائية،
وأول قيثارة، وأول قناة مائية، وأول قوس... الخ. ليست
هذه الأشياء وحدها قد نشأت في بلاد آشور، بل الأفكار أيضاً،
الأفكار التي أعطت شكل العالم القادم. نعم إنها الفكرة؛ فمثلاً، إن
نظام الإدارة الإمبراطوري لتقسيم الدولة إلى مقاطعات تدار من

قبل حكام محليين يقومون بدورهم بإرسال تقاريرهم الى السلطة المركزية (الملك). إن هذا النموذج الأساس للإدارة قد عاش وترعرع الى يومنا هذا، كما يرى اليوم في نظام الدولة الفيدرالية الأمريكية...

هنا في بلاد آشور، حيث وجد الأساس الأسطوري (الميثولوجي) للعهد القديم والجديد. هنا في بلاد آشور نشأت قصة الطوفان، قبل أن تكتب في التوراة بألفي عام. وعلى هذه الأرض، كتبت أول ملحمة (ملحمة كلكامش) بفكرها العالية والدائمة عن الصراع والغاية من وجود الإنسان... هنا في بلاد آشور، حيث طورت الحضارة نفسها، وسلمت الى أجيال المستقبل. هنا، حيث بدأت أولى الخطوات للتوحيد الثقافي في الشرق الأوسط، بضم شتى الأقوام، من بلاد فارس الى مصر، تحت سيطرة واحدة هي الإمبراطورية الآشورية، حيث انهارت كل الحواجز العرقية والقومية وهيأت الدرب للوحدة الثقافية التي سهلت الانتشار التالي للهيكلية واليهودية، والمسيحية ثم الإسلام...

٣. العصر المظلم الأول: ٦١٢ ق.م. - ٣٣ ق.م.

انهارت الإمبراطورية الآشورية عام ٦١٢ ق.م وعاش الآشوريون ضياع دولتهم، وظل تأريخهم غير واضح للسنوات ٦٠٠ القادمة. وقد ذكر الفرس مسألة استخدام الآشوريين عمالاً في القطعات العسكرية. وكانت هناك محاولة فاشلة لإعادة تأسيس المملكة الآشورية عام ٣٥٠ ق.م، وقد قام الفرس بالحد وقمع تلك المحاولة وقاموا كذلك باخضاع ٤٠٠ قائد آشوري عقوبة لهم.

٤. العصر الذهبي الثاني: ٣٣ ق.م. - ١٣٠ م.

استمر الآشوريون يعيشون في ديارهم خلال تلك الفترة

المظلمة، حتى تلك اللحظة الهامة في تاريخ الإنسانية، حينما قدم المختلص نفسه قرباناً لخلاص البشرية. وبعد الصلب مباشرة، اعتنق العدد الكبير من الآشوريين التعاليم المسيحية، بالرغم من وجود بقايا للديانة القديمة حتى ٢٥٦ م. إنه الرسول توما مع تاديوس وبورثولميو، الذي جاء الى أديسا، المدينة الآشورية، وأسس الكنيسة الشرقية، أول وأقدم كنيسة في العالم.... مسلحين بكلمة الله، وبعد ٦٠٠ سنة من السبات، نهض الآشوريون مرة أخرى ليشرعوا ببناء إمبراطوريتهم، ليست عسكرية هذه المرة، بل إمبراطورية دينية، أسست على الوحي الإلهي والأخوة المسيحية.. وقد نجح المشروع التبشيري الآشوري نجاحاً كبيراً، فقد أصبحت الكنيسة الآشورية، في نهاية القرن الثاني عشر، أكبر من الكنيسة الأورثوذكسية اليونانية والكاثوليكية الرومانية مجتمعتين، ووسعت كل قارة آسيا، من سوريا الى منغوليا، وكوريا، والصين، واليابان، والفلبيين.. وحينما زار مار كوبرلو الصين في القرن الثالث عشر، كم كانت دهشة عظيمة حينما رأى مبشراً آشورياً في البلاط الملكي الصيني: وعشرات الآلاف من المسيحيين في الصين.. لقد وصلت البعثات التبشيرية الآشورية الى الصين في القرن السادس. بأنجيل، و صليب، وقطعة خبز في اليد حسب: سار أولئك الرسل آلاف الأميال على طول طريق الحرير القديم ليقدموا كلمة الرب.. كم كان نجاحهم عظيماً، حينما اجتاحت جنكيز خان آسيا، ومعه جيش نصفه ينتمي الى الكنيسة الشرقية. كم كانوا ناجحين: حينما استخدمت الأبجدية الآشورية في أول نظام للكتابة المغولية. مسلحين بكلمة الله، مرة أخرى نهض الآشوريون ليغيروا وجه الشرق الأوسط... في القرن الرابع، والخامس، والسادس، بدأ المبشرون بالترجمة النظامية للمعارف اليونانية الى لغتهم.. وركزوا في البداية على الأعمال الدينية ومن ثم انتقلوا بسرعة الى المعارف الأخرى كالعلوم، الفلسفة، والطب. وقد تم ترجمة أعمال

سقراط، وإفلاطون، وأرسطو، وجالينوس وغيرهم آخريين إلى اللغة الآشورية ومن ثم إلى العربية.. تلك الترجمة التي نقلها المغاربة (العرب) معهم إلى أسبانيا (الأندلس)، والتي ترجمها الأسبان بدورهم إلى اللاتينية ثم نشروها في عموم أوروبا، وهكذا أوقدت لهيب النهضة الأوروبية... وفي القرن السادس الميلادي بدأ الآشوريون بتصدير أعمالهم الخاصة إلى بيزنطة، وكانت في العلوم، الفلسفة والطب. ففي مجال الطب، قدمت أسرة بختيشوع الآشورية تسعة أجيال من الأطباء (وكما يسمى قديماً بالحكيم)، وأنشؤا أكبر مدرسة للطب في قنندشاپور.. وفي المجال ذاته، بقي كتاب ((حنين بن اسحق)) في طب العيون عام ٩٥٠م، بقسي المفسر والمراجع في هذا الموضوع حتى عام ١٨٠٠م.. أما في مجال الفلسفة، فقد طور الفيلسوف الآشوري ((جوب الأديسي))

النظرية الفيزيائية (الطبيعية) للكون

وكتبها باللغة الآشورية التي نafs بها نظرية أرسطو طاليس التي بحثت في إحلال المادة بالقوى... إن واحدة من أعظم إنجازات الآشوريين كانت تأسيس أول جامعة في العالم. وقد كانت مدرسة نصيبين تحوي ثلاثة أقسام: علم اللاهوت والفلسفة والطب، وأصبحت مركزاً للتطور الفكري في الشرق الأوسط. إن الأنظمة والقوانين الأساس لمدرسة نصيبين التي حفظت جيداً، أصبحت بعد ذلك نموذجاً أسست عليه أول جامعة إيطالية... وحينما اجتاح العرب المسلمون الشرق الأوسط عام ٦٣٠م، واجهوا ٦٠٠ عام من الحضارة الآشورية الغنية بترالها وثقافتها المتطورة العالية، وبمؤسساتها التعليمية المتقدمة، التي أصبحت أساساً للحضارة العربية الإسلامية..

وأخيراً انتهت هذه الحضارة العظيمة، بعيداً عن البحث عن الأسباب التي أدت إلى هذه النهاية، التي قد تأخذ ملفاً كاملاً، لأن بزوغ الإسلام وسيطرته على بقاع واسعة من العالم أدى إلى اعتناق العديد من الآشوريين هذا الدين الجديد وقد سبب ذلك

استزافاً للمجتمع الآشوري؛ وبمرور الوقت، جاءت الضربة القاصمة النهائية لهذا المجتمع من قبل تيمورلنك المغولي عام ١٣٠٠م، الذي دمر وبعث أغلب المدن في الشرق الأوسط.. أخذ المجتمع المسيحي الآشوري بالتفوق داخل مدنه القسدية المتبقية، ومنذ ذلك الوقت لم تستعد الكنيسة الشرقية مجدها السابق. أما اللغة الآشورية التي كانت سائدة في الشرق الأوسط حتى عام ٩٠٠م فقد حلت محلها اللغة العربية (وبقيت وحدها متداولة بين الآشوريين)، وعاشت آشور عصرها المظلم الثاني منذ عام ١٣٠٠م حتى قيام الحرب الأولى...

٥. الفترة المظلمة الثانية: ١٣٠٠م - ١٩١٨م.

بمجيء تيمورلنك المغولي إلى المنطقة، انتهى سريعاً المشروع التبشيري الآشوري الذي كان ناجحاً في قارة آسيا. إن التدمير العام من قبل تيمورلنك للحضارات التي واجهها في طريقه، وضع النهاية لهذا المشروع. لقد هرب القسم الأكبر من الآشوريين من ظلم تيمورلنك وانجهموا إلى جبال ((هاكاري)) (حالياً في شرق تركيا) والبقية الباقية استمرت في العيش في موطنها (حالياً شمال العراق وسوريا)، وأرومية.. إن الطوائف الآشورية الأربعة، بمرور الزمن، بدأت تعرف نفسها بأسماء انتماءاتها الكنسية. فالآشوريون الغربيون والعائدون إلى الكنيسة الأورثوذكسية السورية أخذوا يسمون أنفسهم ((اليعاقبة))؛ والبقية انتموا إلى الكنيسة الشرقية الآشورية. بعد انقسام الكنيسة الشرقية عام ١٥٥٠م، أسست كنيسة بابل الكلدانية وكنيسة الروم الكاثوليك، وبدأ أعضاء هذه الكنيسة يسمون أنفسهم ((الكلدان)).. وبمنهاية القرن التاسع عشر، لم تعد هذه الطوائف الثلاث ترى نفسها واحدة (دينياً) أو متشابهة..

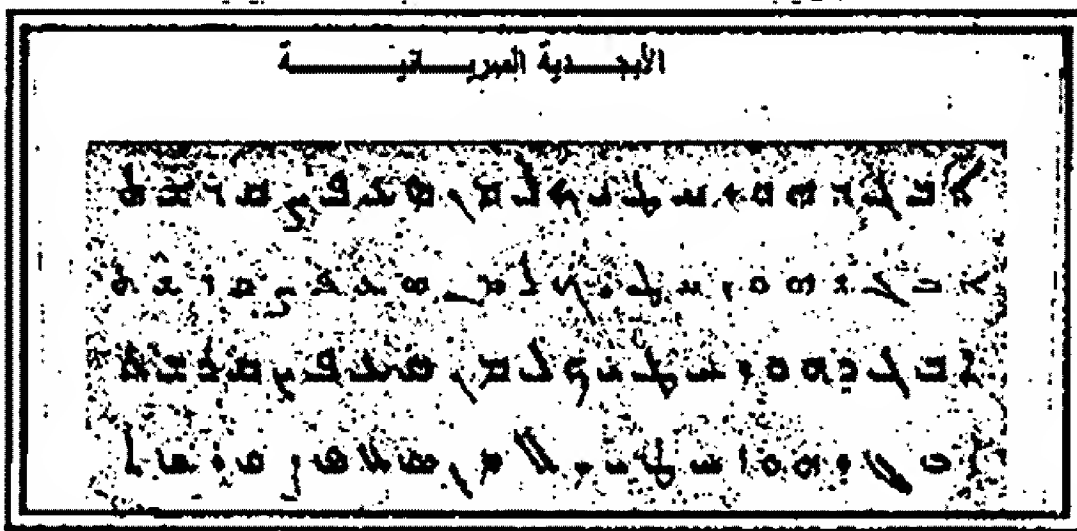
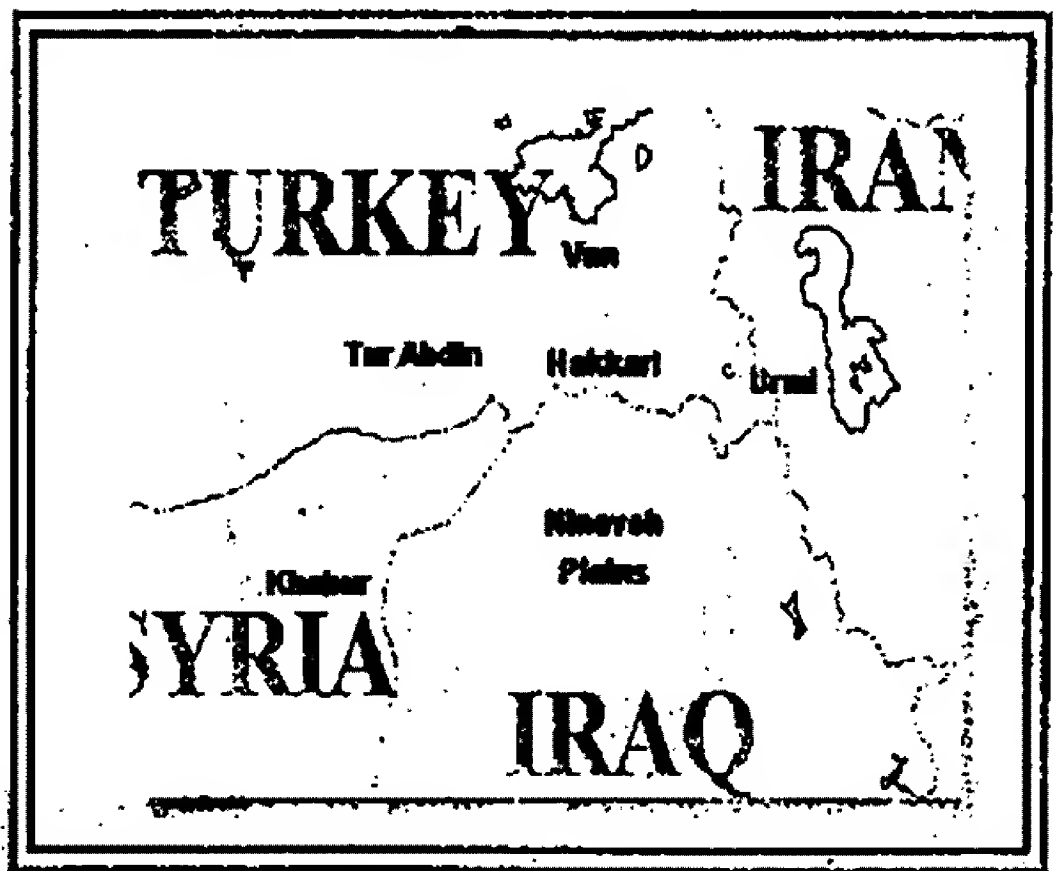
٦. الستات: ١٩١٨م. إلى الوقت الحاضر:

عانى الآشوريون، كباقي القوميات في منطقة الشرق الأوسط،

نظراً للمتغيرات السياسية والاجتماعية في العصر الحديث، وما حصل من تغييرات جغرافية في المنطقة بعد الحرب العالمية الأولى؛ وقد كانوا غائبين عن هذه التقسيمات ولم يذكر لهم أي شأن فيها. وهاهم اليوم يعيشون على مفترق طرق. فلكلهم يعيشون في المنفى بعيداً، بينما ما يزال الباقي يعيشون في موطنهم الأصلي... وماتزال هناك بعض المخاطر التي تواجه هذه الأمة وقد تؤدي الى

طمس معالمها بالكامل:

١. التجزئة التي شهدتها المنطقة بعد الحرب الأولى.
٢. مخاوفهم من الانصهار في المجتمعات المحلية.
٣. الهجرات الكبيرة التي حدثت الى العالم الغربي ومخاوفهم من الانصهار في تلك المجتمعات.
٤. المخاوف من المتطرفين الإسلاميين.



الأبجدية السريانية



مكتبة الإسكندرية

نشأتها... تطورها... وحرانها

الدكتور محمود الحاج قاسم محمد

طبيب أطفال - أطوحد / العراق

البداية:

يقال إنه هناك خمسة وخمسون مدينة في العالم كانت تحمل اسم الإسكندرية إلا أن مدينة الإسكندرية المصرية أقدمها جميعاً حيث ((ترجع البدايات الأولى لهذه المدينة إلى أكثر من (١٥٠٠) سنة ق. م) عندما كانت قرية صغيرة اسمها راقودة Rhakotis على شاطئ البحر الأبيض المتوسط)). ((وفجأة تحولت هذه القرية البسيطة إلى مدينة عالمية ذات شهرة واسعة عندما وصل الإسكندر الأكبر إلى مصر - غازياً عام (٣٣٢ ق. م) - وطرد الجيش الفارسي منها الذي كان يحتل مصر منذ عام (٥٢٥ ق. م)، وأقام في مدينة منف - عاصمة مصر القديمة - واعتنق الديانة المصرية... ونصب نفسه فرعوناً على مصر.

اختار الإسكندر قرية راقودة وجزيرتها لروعة موقعها... لتكون عاصمة مصر ومركزاً علمياً وتجارياً للإمبراطورية اليونانية)).

((تولى الإسكندر الأكبر سنة (٣٢٣ ق. م)... وخلفه قائده المشهور بطليموس الأول... ويعرف باسم (سوتر ٣٢٣ - ٢٨٣ ق. م) الذي قام باستكمال بناء المدينة... وفي عهده انتقلت العاصمة من منف إلى الإسكندرية عام (٣١٩ ق. م)).

وقد أضاف بسطليموس سوتر الأول وأكبر جامعة عرفها التاريخ القديم بإنشائه مكتبة الإسكندرية بإشارة من ديمتريوس

فاليريون.

((وهكذا أنشأ ديمتريوس فاليريون المكتبة والمتحف، ودعا إليها العلماء من أنحاء الإمبراطورية، وبنى بها صرحاً مضافاً للقصر ينقسم إلى عشر غرف، أقامها على أعمدة من رخام، وكانت كل غرفة من هذه الغرف الواسعة مزودة برفوف، توضع عليها لفائف تشمل نوعاً معيناً من العلوم وكان على رأس كل منها كاهن ((رئيس)).

((كانت المكتبة تلك هي المكتبة الرئيسية، وهي أحد أقسام القصر الملكي، في حي البروكيوم فقد كانت تحتل الجزء الشرقي من مجموعة الأبنية التي كانت تعرف بالمتحف (الموسيون) وكان المتحف جزءاً من القصر، وبينهما ممر عام، وكان العلماء والمدرسون يعيشون في المتحف معيشة مشتركة ويقيمون به، وهكذا كان به مساكن للعلماء وتلاميذهم من العلماء أيضاً. وحجرة كبيرة للطعام وأخرى غير مسقفة للاجتماعات، ومرابد، وحضانة فيها صوف من الحيوانات، وضروب من النباتات)).

((ولي زمن حكم بطليموس الثاني فيلادلفوس (٢٤٦ - ٢٢١ ق. م) وهو العصر الذي يمثل ذروة الرخاء والازدهار في الإسكندرية القديمة، ذاع شأن الإسكندرية أهم مركز علمي بالعالم آنذاك. نشط الموسيون أو المتحف العلمي وحفل محتوى المكتبة بأربعين ألف كتاب مخطوط)).

((وعندما تولى بطليموس الثالث المعروف باسم أيورجينس الحكم سنة ٢٤٦ وتوفي ٢٢١ ق. م) أولى مكتبة الإسكندرية اهتمامه فقد أمدّها بالعديد من الكتب المؤلفة وأخرى جلبها من الخارج، حتى زاد ما تحتويه المكتبة في عهده عن نصف مليون مجلد)) وأشهر من تولى منصب مدير المكتبة هو (ايثوستانس حوالي ٢٧٦ ق. م و (ارستوفانس) نحو ١٩٧ ق. م الذي عزّزها بالتأليف العديدة ونشر الكثير من المؤلفات في الرياضيات (لأقليدس) وغيره ((وقد أقام بطليموس الثالث أيضاً معبداً كبيراً لعبادة الإله سيرابيس في منطقة عمود السواري، سمي معبد السرابيوم وألحق به مكتبة جديدة تسمى المكتبة الصغرى تضم خمسين ألف كتاب)).

((وقد عاد الطب تحت ظل البطالة من اليونان إلى موطنه الأول بمصر، ولأن لغة البطالة كانت هي الإغريقية — وهي لغة العالم المتمدّن في ذلك الوقت — ولأن تلك اللغة أصبحت كذلك لغة مصر الرسمية... فلم يخف علينا، مع ذلك، أن أغلبية السكان، حتى في مدينة الإسكندرية، كانت من المصريين الأصليين الوثائق بعراقه أصلهم وأصالة مجدهم وثوفاً يجعلهم يفخرون بسترث ماثل في أذهانهم، وبذلك تشهد ثورتهم على اليونانيين والبيزنطيين)).

مدرسة الإسكندرية في العصور المسيحية البيزنطية [٣٩٥. ٦٤٠ م]:

((قمنا مدرسة الإسكندرية في هذا البحث لكونها المعهد الذي تخرج فيه أكثر الأطباء البيزنطيين. كما أن المدرسة في هذه الحقبة لعبت دوراً تحولياً بالغ الأهمية في مسيرة الطب إلى المشرق الإسلامي. لا ريب في أن الحقبة من تاريخ مدرسة الإسكندرية بعد وفاة جالينوس سنة ٢٠١ م، وقبل دخول العرب مصر سنة ٦٤٢ م، كانت غير واضحة المعالم، إلا ما يخص تدمير مكتبة الإسكندرية ومعهد الموسيون وهما حدثان وقعا قبل نهاية القرن الرابع الميلادي. أما بعد ذلك في منتصف القرن الخامس بالتحديد، فقد حدثت الفارقة النصرانية بين النسطورية واليعاقبة... فكان من شأن هذا

الحادث الجسيم أن يطمس كثيراً من الأخبار الأخرى ومنها التي تخص مدرسة الإسكندرية. وربما كان توقف عموم أعمال هذه المدرسة في هذه المرحلة ولم يبق في المدينة معهد لتعليم الطب.

ثم حدث عند اتصال القرن الخامس بالسادس الميلادي أن تبارح ثمانية من الأطباء النصارى الإسكندريين برئاسة أنقسلاوس وارتأوا إعادة فتح مدرسة الإسكندرية، وتدرّس الطب فيها على أربعة كتب من مؤلفات أبقراط هي كتاب الفصول، وكتاب مقدمة المعرفة، وكتاب الأهوية والبلدان والمياه وكتاب الأمراض الحادة. وعلى ستة عشر من مؤلفات جالينوس. فاختصر وفسر كل واحد من الأطباء الإسكندريين الذين أشرنا إليهم تلك الكتب، وأعاد ترتيبها بحسب مضامينها واختصاصاتها فجعلوا مجموعة منها للتدرّس الأساسية (الكليات) ومجموعة للعلوم السريرية، وأخرى للتدريس (ومكذا)).

حرائق مكتبة الإسكندرية:

احترقت مكتبة الإسكندرية القديمة مرات عدة قبل دخول العرب مصر:

١. الحريق الكبير زمن يوليوس قيصر:

ذلك الحريق الكبير الذي شب على أيام يوليوس قيصر ٤٧ ق. م. واختلف الرواة في أمر ذلك الحريق. يقول بعضهم إن الإسكندرية قد لارت على قيصر، وأحرق الثوار القصر المجاور للمكتبة وأحرق قيصر بداخل القصر — واحترقت بذلك المكتبة — كي ينجو بنفسه. ولكن الراجح أن يوليوس قيصر هو الذي أحرقها، حين انطلق قذائفه تجاه دار صناعة السفن القريبة منها فاحترقت وأحرقها المكتبة، كان قيصر يأمل أن يحطم دار صناعة السفن والأسطول المصري، حتى لا يستعملا ضده في صراعه ضد بومبي. الأسطول المصري البحري في أيام الأسرة الثلاثين أقوى أساطيل البحر الأبيض، واحترقت دار صناعة السفن والمكتبة القريبة منها. يقول بلوتارك إنه احترق زهاء ٤٠٠٠٠٠ لفافة في هذا الحريق

ولمحن نضيف أنه بقي بها من خمسين إلى مائة ألف، وأن أنطونيوس قد رهب زوجته كليوباترا - التي تخرجت في هذه الدار وتحمل في أعماقها كل ما يعمله التلميذ لجامعته - أهداها ما يقرب ٤٠٠ ألف لفافة من الرق كان قد نقلها من مكتبة بركامون^٢.

٢. حرقها خلال الثورات ضد البطالة:

((لقول إنه بعد حريق قصر المشهور تنابت الحرائق على مكتبة الإسكندرية. كان المصريون فيها لا يطبقون اليونان والرومان، كان منهم الوثنيون الذين يستهضون الأجانب بدافع الوطنية المصرية، وكان منهم المسيحيون الذين يكرهونهم بدافع الدين. وتكاتف هؤلاء وأولئك، لبل أن تستقر الديانة المسيحية في روما، فثاروا على الملك وحطموا القصر، وأحرقوا بعضاً من المكتبة وربما حدث ذلك عام ١٨٣ م)).

((كان عهد البطالة كله ثورات على القصر. وكانت أول ثورة أيام بطليموس الثالث، ثم الرابع والخامس والتاسع والعاشر وأخيراً الحادي عشر ٨٨ - ٨٠ ق. م. ففي أيامه قامت ثورة كبرى فسل فيها الملك)). ((والمصريون في ثورتهم المتعددة التي ذكرناها ضد المحتل قد يكونون أشعلوا النيران في قصره. وقد يكونون أحرقوا بعض كتب المكتبة الملحقة بالقصر، وإن شئت فقل بقايا هذه المكتبة بعد حريق قصر الشهير، ولكن العرب لم يحرقوا المكتبة قط والفتح العربي لمصر برىء تماماً من هذا الإقدام^٣)).

٣. حرائق رجال الدين المسيحي للمكتبة:

((كان رجال الدين في الإسكندرية الحديثة العهد بالنصرانية متحمسين لشريعتهم الجديدة، ويطاردون العلماء الوثنيين، ويردون على آرائهم بخشونة، فتأخرت بسبب ذلك الفعاليات الفكرية في مدرسة الإسكندرية وأصابها بعض الركود^٤)).

((وفي إحدى الصدامات العنيفة والثورات الجامحة بين المصريين المسيحيين والرومان قام أهل الإسكندرية عام ٣٠٣ م بأعمال عنف ودمروا تماثيل الآلهة القديمة، وقضوا على ما بقي من الجامعة

والمكتبة)).

((وفي عام ٣٢٣ م تولى حكم الإمبراطورية الرومانية قسطنطين الأول (٢٨٠ - ٣٢٧ م) الذي آمن بالمسيحية، وانتهاز بطريق الإسكندرية ثاوليس هذه الفرصة، فقام معه العديد من المسيحيين بهدم ما بقي من معابد الرومان ودمر معبد السيرابيوم... كما أحرق المكتبة الصغرى ولغى عليها، وأقام مكان ذلك كنيسة)).

((ولدم عوام المسيحيين صفحة دامية في صراعهم مع الوثنية، حيث يشتد تعصب بعض الأساقفة ليرى في مكتبة الإسكندرية معقلاً للثقافة الوثنية، ويأمر أتباعه بتخريبها... فيخربونها في أيام عصية، وانتهى التخريب في اليوم الذي سحب فيه عوام المسيحيين العاملة الرياضية الشهيرة الجميلة هياليا ابنة الرياضي الفيناغوري العظيم ليون، فمزقوها بعد رجها في معبد القباصرة، وأضرموا النار في بقايا المكتبة... وهكذا انتهت مرحلة رائعة من تاريخ العلم والثقافة في الإسكندرية)).

((قلنا إن مكتبة الإسكندرية القديمة الكبرى بدأت تفقد قيمتها بعد أيام الرومان، حين أصبحت روما هي مركز النقل في محيط ثقافة الإمبراطورية الرومانية، في خلال القرنين الثاني والثالث)).

((وكانت مكتبة السيرابيوم قد أغلقت تماماً عام ١٣٩١ م... إذ شب صراع عنيف بين الوثنيين والمسيحيين من أهل مصر، وكان معبد السيرابيوم (سرابيس) من المعابد الرئيسة التي تخارب النصارى، وبلغ هذا الصراع ذروته أيام ثيودوسيوس، حين قام الأسقف ثيوفيلوس بهدم المعبد، وأحرق كل ما بقي به من كتب، إذ كان معظمها قد نقل إلى القسطنطينية، وبذلك لم يبق لهذه المكتبة وجود عام ٣٩١ م)).

قصة حرق العرب لمكتبة الإسكندرية أطفائة:

((يروج المؤرخون الحاقدون أن هذه المكتبة أحرقها العرب عن قصد، يقولون إن عمرو بن العاص كتب إلى عمر بن الخطاب يسأل عن مصير هذه المكتبة الحافلة بالكتب، التي بالغ يحيى النحوي في

نحسبها له، فأجابته عمر: (إن كان فيها ما يوافق كتاب الله ففي كتاب الله عنها غنى، وإن كان فيها ما يخالفه فلا حاجة بنا إليها): يصر الحاقدون على الصاق التهمة بالفاروق، ويقولون: إنه أمره بعد ذلك بإحراق الكتب، يقول بعضهم إن عمرو بن العاص وزعها على حمامات المدينة وكان عددها على ما يحكون ٦٠٠٠٠ حمام فكلفت ستة أشهر)).

((لقد قص هذه القصة عبد اللطيف البغدادي في كتابه الإفاداة والاعتبار في الأمور المشاهدة والحوادث المعينة بأرض مصر عام ٦٢٨هـ/١٢١٣م دون تحقيق أو روية ومن غير أن يذكر مصادره، برغم أنه قد مر على الحادث أكثر من ستة قرون)).

وقد نقل عنه الرواية ذاتها مؤرخون عرب آخرون مثل القفطي، وابن العبري وغيرهما أيضاً من دون ذكر دليل مقنع على صحة الرواية.

((ولكن البحث الحديث أقام البرهان القاطع على خطأ هذا الزعم الذي ناقشه بالتفصيل محمد مجدي في رده على الأسقف فيرلس، كما أن مستشرقين عديدين أمثال كازانوف، ولابدون، وفورلاني استدلوا — بتفنيد استقصائهم المصادر — أن يبرئوا العرب من فرية رموا بها ردحاً طويلاً من الزمن وقد قال بريشيا — المتخصص في تاريخ الإسكندرية — بصدد حريق مكتبي السيزاريوم والسيرايوم في أثناء ثورات القرن الرابع الميلادي، فإن المدينة كانت ممزقة بالخلافات الدينية والسياسية، وبثورة الشعب ضد أباطرة سيزنطة والحكم الإغريقي، وإن كان أرياء شباب الشرق ما يزالون يتدفقون في الإسكندرية في آخر القرن الخامس ليتعلموا الطب والرياضة والبيان والفلسفة، وفقاً لقول ماسبيرو الذي استقى معلوماته من لقافة كبيرة الأهمية. وكانت أغلبية الأساتذة والفلاسفة حتى ابتداء القرن السادس من الوثنيين. وعندما أصبحت مدرسة الإسكندرية مسيحية أصيب التعليم بصدمة عنيفة. إذ عندما اعتنق أساتذتها الدين الجديد، بدأت الفوضى تدب... كما أن التعليم فقد حريته....)). والأدلة الحقيقية على كون قصة حرق العرب لمكتبة

الإسكندرية مفتراة هي:

١. الإسكندرية فُلحَتْ في البداية صلحاً:

((وبعيداً عن قصة توزيع الكتب على الحمامات لإحراقها، قالوا إن إحراقها تم أثناء حصار الإسكندرية عن طريق الفدائف النارية التي أطلقها العرب أثناء الحصار، لقول: إن هذه حكاية غير متوازنة ضعيفة لا تقوم على أساس. فالعرب لم يطلقوا قذيفة نارية واحدة على الإسكندرية وإنما فتحت صلحاً، فلقد كان عهد عمرو بن العاص إلى المصريين واضحاً وصريحاً التزم به العرب)).

٢. عدم صحة رواية حرقها من قبل عمرو بن العاص في غزوه الثانية:

((مازال بعضهم يحاور في سبيل الدفاع عن هذه الرواية المخترعة فيقولون إن الحريق لم يقع عندما غزا عمرو الإسكندرية؛ فقد فتحها صلحاً ولكنه وقع في غزو عمرو للإسكندرية للمرة الثانية سنة ٢٥هـ ومحاولة الصاق التهمة بعمر الفاروق أعدل خلفاء المسلمين بنهار هنا من أساسه، فعمر بن الخطاب يكون قد مات سنة ٢٣هـ وهل يعقل أن يستأذن عمرو الخليفة الذي قد مات)).

٣. عدم ذكر القصة من قبل مؤرخ فلوخ مصر الأول ابن عبد الحكيم:

((إننا نقول إن (ريسلي) كان أول من تلقف القصة وأذاعها بين كتاب الفرنجة، على الرغم من أن (ابن عبد الحكيم) مؤرخ فلوخ مصر الأول، وقد توفي عام ٢٥٧هـ بعد فتح مصر بقرنين لم يذكر شيئاً عن ذلك، ولو كان مثل هذا الحدث الجليل قد وقع لما أغمض عينيه عنه)).

٤. خلو الإسكندرية من المكتبات العامة عند الفتح العربي لها:

((عند الفتح العربي كانت الإسكندرية خالية من المكتبات العامة ولم يكن بها سوى بعض المكتبات الخاصة ومكتبات الأديرة وهي التي تدعم التعليم. مدارس الإسكندرية، وهذا ما يؤكد وصف الراهبين حنا مسكوس وزميله صفر وينوس في زيارتهما للإسكندرية قبل الفتح الإسلامي ووصفهما المكتبات الخاصة بها، وهو ما وجدناه في

وصف الأسقف المصري حنا النقبوسي في القرن السابع بعد الفتح العربي لها، وأكد ما ذكره القس يعقوب الأداشي الذي جاء الإسكندرية من أحد أديرة الشام راغباً في تحصيل العلم من مكتبات الإسكندرية الخاصة^{١٠}.

٥. مسألة الحمامات والكنب:

أ. عدم صحة أن الكنب كفت الحمامات سنة أشهر:

ولنا في حل من تحبص هذه الفرية، فإن كان عدد الحمامات سنين ألفاً وعدد الكنب كما ذكر في الرواية المذكورة ٥٠٠٠٠ خمسون ألفاً فإن كل حمام يأخذ كنباً واحداً (أو قل حتى، عشرة كنب) لو كان عدد الحمامات ٦٠٠٠ ستة آلاف فقط) وهذه لا تكفي الحمام ست دقائق بدلاً من ستة شهور. ولا أدل على اختراع القصة من أنها قالوها — هي بذاتها — عن حريق دار الحكمة بالقاهرة: عدد الكنب نفسه وعدد الحمامات نفسها^{١١}.

ب. لم تكن المدن الإغريقية، التي تأثرت بها المدن الرومانية واليونانية، لتهتم الاهتمام البالغ ببناء الحمامات وبأعداد هائلة ضمن المدينة الواحدة، وإنما ببناء الحمامات العامة اعتماداً أساساً النظافة والتطهير، وبما يتطلبه المسلم من حاجة وظيفية مرتبطة بدعوة الإسلام للنظافة والطهارة بصورة يومية، وبعدم قدرة العامة جميعاً على تضمين منازلهم حمامات خاصة. وهذا ما يبين أن الاستحمام في الحمامات العامة كان سلوكاً اجتماعياً عاماً وجرت عليه العادة في المدينة الإسلامية^{١٢}.

ج. كانت المدن الرومانية واليونانية والإغريقية تؤسس على شكل مستطيل أو مربع. وهنا نصل إلى حقيقة لم يناقشها أحد قبلنا، أنه بعد الإسكندرية كانت قبل الفتح الإسلامي مستطيلة الشكل، ذات طول (٥٠٠٠ خمسة آلاف متر) وذات عرض (١٠٠٠ متر)^{١٣}. وكانت تقطعها الطرق المستقيمة طولاً وعرضاً، فتفصل إلى تلك الطرق الإسكندرية على قسمين، وما يهمنا هنا قبل كل شيء إثبات أكذوبة أن الإسكندرية فيها أربعة آلاف حمام وقتذاك:

إذاً كان طول كل حمام مترين وعرضه مترين = 2×2

$8000 = (طول الإسكندرية ٥ آلاف) \times ٢ = ٤٠٠٠$
(عرضها ١٥٠٠ متر). وحقاً هذه نسبة مضحكة افتراضها لإثبات حقيقة ما، فلا يوجد حمام عمومي في العالم طوله متران وعرضه متران، فأقل حمام عمومي طوله عشرون متراً، وعرضه عشرة أمتار في الأقل. فإذا افترضنا أن هذين الرقمين الأخيرين فعلاً حجم الحمام العمومي حقاً، فتكون النتيجة:

$$20 \times 4000 = 80000 \text{ متر.}$$

$$10 \times 4000 = 40000 \text{ متر.}$$

فإذا كان حجم الأرض المسكونة من مدينة الإسكندرية هو $(٥٠٠٠ \times ١٥٠٠) = ٧٥٠٠٠ م^2$. ٣٢٠ ألف ناقصاً ٧٥ ألفاً = ٢٤٥ ألف / أي أن مساحة الحمامات الأربعة تشغل مساحة مدينة الإسكندرية كلها زائداً (٢٤٥ ألف م^٢)، وهذه الموازنة تثبت أكذوبة وجود أربعة آلاف حمام، أو حتى ألف حمام في الإسكندرية، فإن يسكن أهالي المدينة إذا كانت مساحة الحمامات أكبر من المدينة. هل كانوا يسكنون في الماء أم في الهواء!

د. الرسالة التي أرسلها عمرو بن العاص إلى عمر [رض].

الذي طلب منه وصف مصر، لم يذكر فيها الحمامات. على الرغم من أنه وصفها بطريقة دقيقة ومفصلة^{١٤}.

هـ. كما قلنا إن المدن الإغريقية القديمة كان لها تأثير في

تخطيط المدن، ومن أوضح الأمثلة على تخطيط المدن الإغريقية (مدينة الإسكندرية)، التي خططها المهندس دينوكراتس Dinocrates الذي يقال إنه استعمل أفكار التخطيط ونظرياته التي نشرها الشبكي هيبوداموس Hippodamos من ميلتوس في القرن الخامس ق. م. وكان تابع هذا التخطيط ونظرياته هو الذي اتبع في الإسكندرية. وهو شوارع مستقيمة تخرق المدينة من الشمال إلى الجنوب، ومن الشرق إلى الغرب في خطوط متعامدة، ونقسمها مربعات، يجعلها أشبه بلوحة (الشطرنج)، ولم يذكر في تفاصيل بناء المدينة شيء عن الآلاف المزعومة من الحمامات^{١٥}.

٦. [لم نذكر الحادثة إلا بعد انقضاء سنة قرون على تأريخ

الفتح الإسلامي للإسكندرية، فلو لم تكن حادثة وهمية مفتعلة ومصنوعة من خيال المؤرخين (عبد اللطيف البغدادي) (والقفطي) لأشبعها المؤرخون نقاشاً وتحليلاً، وأثارت جدلاً؛ إذ لم تكن نتائجها تتلاءم وإنسانية الفتوحات الإسلامية، ولكنها لم تكن سوى خرافة، كما يقول (باتلر) خالية تماماً من أي أساس تاريخي)).

٧. لم يتعرض لها البطريق [يوينخوس] الذي له ستة كتب في الكتابة عن فتح الإسكندرية.

٨. كان الأول بالروم في وقتها، وهم خصوم العرب، أن يذكروها في كتبهم بعد الجلاء عن الإسكندرية، وأن يحملوا الكتب معهم عند انسحابهم، وقد بقوا في الإسكندرية قبل دخول الجيش الإسلامي المحاصر لها (١١) شهراً، وهي المهلة التي أعطاه عمرو بن العاص أهلها قبل دخول المدينة.

٩. [زار أنان من المشغولين بالعلم والكتب مصر قبيل الفتح العربي الإسلامي، هما جون موخوس وصديقه صوفرونوس، فلم يشر إلى أي مكتبات عامة، وإنما أشار إلى مكتبات خاصة كثيرة، مما يرجح عدم وجود أي مكتبة عامة كبيرة في الإسكندرية قبل الفتح].

١٠. هنود فيما يأتي آراء بعض كبار المؤرخين والمؤلفين الغربيين حول ذلك:

((المؤرخ لوكيد: "لم تبق مكتبة الإسكندرية إلى عهد الفتح الإسلامي مصر حتى يقال إن العرب أحرقوها.

دائرة المعارف الفرنسية: "لقد كان عمرو رجلاً واعياً مهذباً لذلك ليس مما يوثق به أن يكون قد أحرق بقايا مكتبة الإسكندرية التي كان المسيحيون قد سبقوه فأعدموها.

دائرة المعارف البريطانية: "إن ما ذكره أبو الفرج الملقب عن إحراق العرب لمكتبة الإسكندرية إن هو إلا افتراء وكذب، لأن المكتبة لم تكن عند فتح العرب مصر تحوي شيئاً ذا قيمة بعدما أصابها من الحرائق قبل العرب بزمان طويل.

غوستاف لوبون: "أما ما زعموه من إحراق مكتبة الإسكندرية

لخرافة لا تصدقها، لأن مثل هذا العمل الوحشي لا يتفق وعادات العرب، بل يتنافى وإياها إلى حد يجعلنا نتساءل كيف رضي بعض المؤرخين أن يقبلوا هذه الخرافة ويسلموا بصحتها؟ لقد تولى كبار المؤرخين من معاصرينا، ومن أسلافنا، تفنيد تلك القرية تفنيداً يغنيها عن تناولها ببحث جديد.

إدوارد كيبون: "فهؤلاء يعلنون بوضوح أن الكتب الدينية لليهود والمسيحيين، التي يتم الاستيلاء عليها بمقتضى حق الحرب، لا يجوز إلقاؤها في النار، وأن الكتب الوثنية في العلوم للمؤرخين أو الشعراء أو الأطباء أو الفلاسفة يجوز شرعاً أن ينتفع بها المؤمنون.

الفرد باللا: "يجب أن أعلن أن رواية حرق العرب مكتبة الإسكندرية ليست سوى خرافة خالية تماماً من أي أساس تاريخي)).

قال رينان من خطاب له في المجمع العلمي الفرنسي (إنه لا يعتقد أن عمرو هو الذي أحرق خزانة الإسكندرية، لأنها أحرقت قبله بزمان طويل).

وقال الإبراهيم في كتابه الذي سماه (le livre) (الكتاب) ((ولم تحرق خزانة الإسكندرية التي قال بعضهم إنه كان فيها نحو سبعمائة ألف مجلد على يد الإمام عمر ولا بأمره، كما جاء في المصادر. فإن هذه الدعوى من الأغلاط التاريخية العظيمة، إذ لم يكن أثر هذه الخزانة عندما فتحت العرب مدينة الإسكندرية سنة ٦٤٠ م)).

وقال فون، وأهلويلر في كتابهما (جنايات الأوربيين) ((إن تيوفيل هو الذي أحرق خزانة الإسكندرية لا المسلمون، لأن الدين الإسلامي لا يبيح إحراق الكتب)).

وقال هسبرك في كتابه (الإدعاءات الكاذبة) ((إن الإفريج هم الذين أحرقوا خزانة الإسكندرية، والمسلمون هم الذين أدخلوا العلم إلى أوروبا)).

وقال غريفيث ((وبنقض هذه التهمة ما اشتهر به عمرو بن العاص من سياسة التساهل التي جرى عليها، وشهد له أشهر المؤرخين النصارى الذين كانوا في عهده، كيوحنا النيقوسسي في كتابه (تاريخ مصر) الذي وضعه باللغة الحبشية القديمة)).

المصادر

- ١- شحالة، د. مصطفى أحمد: تاريخ الطب في الإسكندرية - يناير ٢٠٠٠، ص ١١ - ١٥.
- ٢- الحديدي، أ. د. خالد: الوجه العربي لمكتبة الإسكندرية - رسالة دكتوراه، جامعة أنقرة ١٩٨٩، طبعت، سنة ١٩٩٦، ص ٣٩.
- ٣- من الانترنت: موقع يوسف زيدان: ٢٠٠٣.
- ٤- شحالة: (مصدر سابق)، ص ١٦.
- ٥- غليونجي، د. بول: ابن النفيس - الدار المصرية للتأليف والترجمة، سلسلة أعلام العرب (٥٧)، ص ٣٥.
- ٦- السامرائي، أ. د. كمال: مختصر تاريخ الطب العربي - دار الشؤون الثقافية، بغداد ١٩٨٤، ج ١، ص ٢٠٢.
- ٧- الحديدي: (مصدر سابق)، ص ٨٢.
- ٨- المصدر نفسه: ص ٨٥.
- ٩- السامرائي: (مصدر سابق)، ج ١، ص ١٧٢.
- ١٠- الحديدي: ص ٨٦.
- ١١- المصدر نفسه: ص ٨٧، ٨٨.
- ١٢- غليونجي: (مصدر سابق)، ص ٤٢ - ٤٣.
- ١٣- الحديدي: المصدر نفسه، ص ٨٩.
- ١٤- المصدر نفسه: ص ٩٢.
- ١٥- شحالة: ص ٣١.
- ١٦- الحديدي: ص ٨٧.
- ١٧- عثمان، محمد عبد الستار: المدينة الإسلامية (سلسلة عالم المعرفة، أ ب، الكويت، ص ٢٤٦).
- ١٨- لوبون، غوستاف: حضارة العرب، ترجمة عادل زعتر، ط ٣، دار إحياء التراث العربي، بيروت ١٩٧٩ م. ص ٢٦٦.
- ١٩- صادق، محمد فرج: فتح الإسكندرية، مكتبة الأهالي، بغداد ١٩٦١ م، ص ١١٢.
- ٢٠- صالح، علي خلف، براءة العرب من إحراق مكتبة الإسكندرية، مجلة آفاق الثقافة والتراث، العدد ٤٥، نيسان ٢٠٠٤، ص ١١١.
- ٢١- عبد الكريم، محمد ناجي: عمرو بن العاص، مكتبة الأهالي، بغداد، ١٩٣٧، ص ١٦٧، الأعرجي، حمزة حسان: مقالات على هامش التراث، دار آية، الموصل، ٢٠٠٢، ص ١٠٠.
- ٢٢- صالح: المقال (مصدر سابق) ص ١٠٩.
- ٢٣- بستر: ألفرد، الفتح العربي لمصر، ترجمة محمد فريد، ط ٢، القاهرة، ١٩٣٩ م، ص ١٩٧.
- ٢٤- المجلة العلمية الفرنسية، ترجمة دوجيه قاسم، القاهرة، ١٩٣٩، ص ١١٣.
- ٢٥- دائرة المعارف الفرنسية، ترجمة يوسف صلحان صديقي، دار النشر الكبرى، تونس، ١٩٧٤، ص ٢١١.
- ٢٦- دائرة المعارف البريطانية، سيمر صليو وزميله، بغداد ١٩٦٧، ص ٣١٥.
- ٢٧- لوبون: حضارة العرب (مصدر سابق)، ص ٢٦٢.
- ٢٨- تاريخ تدهور الإمبراطورية الرومانية: ٣٩٠.
- ٢٩- بستر: الفتح العربي لمصر (مصدر سابق)، ص ١٩٥.
- ٣٠- أوجرنا هذه الفقرة حتى النهاية عن (علي، محمد كرد: الإسلام والحضارة العربية، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر - القاهرة، الطبعة ٣، سنة ١٩٦٨، ج ١، ص ٢١ - ٢٢).

الفارابي

مؤسس الفلسفة الإسلامية

أ. د. الدكتور ناجي الكريتي
جامعة بغداد / مركز احياء التراث

وأبي بكر الرازي وغيرهما من علماء العقيدة والأطباء الذين مالوا إلى
الفلسف.

لا بد أن الفارابي قد وجد في نفسه غجابه وذكاء وتطلعاً إلى
ارتشاف المعرفة. لهذه الأسباب، قصد بغداد من أجل دراسة الحكمة
في مدارسها وحلقاتها، التي كانت تنشط في كل مكان.

إن ما يذهل المتبع لدراسة حياة الفارابي، أن أبا نصر حين استقر
في بغداد، لم يكتف بدراسة فرع واحد من فروع المعرفة، بل حاول
أن يحيط بكل صنوف الحكمة، شأنه شأن أي شخص عاين المهمة،
بسمي أن يكون فيلسوفاً متكامل الكيان.

يبدو - كما تذكر المصادر - أن الفارابي حين وصل إلى بغداد لم
يعرف اللغة العربية وإذا كان ملماً بمبادئ اللغة، فإنه لم يكن متمكناً
من اللغة العربية وأسلوبه الكتابي، يشير بوضوح إلى أنه قد تعلم اللغة
العربية، وهو في زمن مقدم من عمره وأسلوبه أيضاً غير مشرق في
الكتابة، كما هو الحال في أسلوب الفيلسوف أبي بكر الرازي، أو
أسلوب إخوان الصفاء، أو الغزالي.

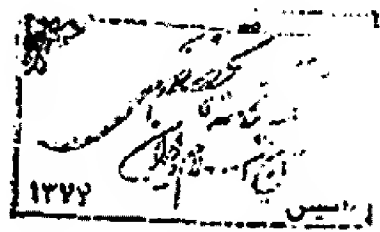
ليس من السهل أن نحكم على جهل الفارابي للغة العربية تمام
الجهل فأبو نصر نشأ وترعرع في بلاد إسلامي، ولا بد أنه درس مبادئ
اللغة العربية في فاراب، ثم اشتغلت نفسه لزيادة الاطلاع والتطلع
على اغتراف العلم من بغداد عاصمة الحضارة وقتذاك.

ولد أبو نصر محمد بن محمد الفارابي، في مدينة فاراب، وتجمع
المصادر على أن الفارابي حين قدم إلى العراق كان عمره قد تجاوز
الثلاثين عاماً أيضاً على أن الفارابي قد توفي في دمشق عام ٣٣٩هـ
وأنه قصد عمر ٨٢ عاماً، فهذا يعني أن تأريخ ولادته هو ٢٦٠
هجري.

لا شك أن بغداد، حين قصدها الفارابي، كانت عاصمة الثقافة
العربية- الإسلامية وحاضرة الدولة العباسية، إن الهجرة إلى بغداد،
من الأقاليم الإسلامية، سواء أكان ذلك من الشرق أم من الغرب،
معروف، كون الطلبة العرب والمسلمين ينجهون إلى بغداد للدراسة
وارتشاف العلم.

إن هذا شسعي معروف في مختلف صنوف المعرفة والجمال هنا لا
يتسع لذكر العلماء والأطباء والأدباء الذين قصدوا بغداد من أجل
الدراسة في مدارسها، رغبوا في الفلسفة والنحو والطب والتأريخ
ورواية الأخبار.

المهم أن بغداد كانت مركزاً حضارياً عربياً كبيراً، في مختلف
صنوف المعرفة. لقد انتقل إلى بغداد علماء اللغة، الذين ورثوا دراسة
اللغة والأدب، في مدرستي الكوفة والبصرة الشهيرتين، حلقات
التصوف موجودة ومدارس الفقه مزدهرة، أما الفلسفة فإنها بدأت
تتحرر من مدارس علم الكلام وتزدهر في بغداد في كتابات الكندي



حسب ويقال إنه كان يحيا من أجر حراسة البستان الذي اتخذ مكاناً للقراءة والتأمل سافر الى مصر سنة ٣٣٨هـ، ثم عاد إلى دمشق فتوفي فيها سنة ٣٣٩هـ.

نبغ الفارابي، بسبب كونه عاش في مرحلة ازدهار الحضارة العربية الإسلامية، في القرنين الثالث والرابع للهجرة. المد الحضاري هذا، الذي عاش فيه الفارابي، كان نتيجة لبناء حضاري، ترجع جذوره إلى الأدب والشعر والحكمة قبل الإسلام، ثم ما جاء به الإسلام من تنزيل القرآن الكريم، وما جرت عليه من شروح الأحاديث النبوية وفقه الفقهاء، إضافة إلى المدارس الكلامية التي ابتدأت بدراسة القرآن والحديث، ثم كان المعتزلة والأشاعرة.

لعل أول من تفلسف من العرب، هو الكندي الذي تطور فكره من علم الكلام إلى الفلسفة. يمكننا أن نعد الكندي أول فيلسوف، وكان بالإمكان عده مؤسس الفلسفة الإسلامية، لو وصلت إلينا كتبه كاملة. الترجمة كان لها أثر كبير في نمو وازدهار الفلسفة، ولا سيما تلك الكتب الفلسفية التي ترجمت من اليونانية.

وهكذا ينتهي الفكر الإنساني، شرقية وأعني به ما ترجم من الحكمة الهندية والحكمة الفارسية، وغربية وهو ما ترجم من اليونانية، حين سادت الفلسفة العربية - الإسلامية، وازدهرت في بغداد، مشعل النار، التي أنارت حضارتها دروب الجهل في أوروبا. وهكذا نستطيع أن نعد الفارابي هو مؤسس الفلسفة العربية - الإسلامية، لما قدم من فكر فلسفي أصيل، في شتى صنوف المعرفة، من فلسفة ومنطق وعلم وموسيقى، أما كتبه في الاجتماع والسياسة فمشهورة، وقد ألقت في فلاسفة المغرب، الذين أثروا بدورهم في أوروبا. إنه المعلم الثاني، وقد اشتهر كتابه (آراء أهل المدينة الفاضلة) حتى أنه عرف بمصاحب المدينة الفاضلة.

لا شك أن فكر الفارابي مزيج من الدراسات القرآنية وما تبعها من مدارس فقهية وكلامية، ومن تأثره بالفلسفة اليونانية، ولا سيما فلسفتي أفلاطون وأرسطو. الفارابي درس الفلسفة اليونانية وتأثر بها، غير أنه وقف موقف الدارس الناقد المضحص، الذي يقبل شيئاً

تشير المصادر إلى أن الفارابي درس النحو والبلاغة في حلقة السراج اللغوية التي كان يعقدها في بغداد لتدريس فنون اللغة والنحو والبلاغة. إن هذا يعني أن الفارابي لم يبدأ من الصفر بل إنه أتقن اللغة على يد عالم نحوي كبير في بغداد هو السراج.

الفارابي - إلى جانب دراسته للنحو وتعمقه في النحو - درس الطب والموسيقى وعلم الفلك والرياضيات، هذا إلى جانب الفلسفة والمنطق اللذين تعلمهما على أيدي أشهر مدرسيه للفلسفة وهما يوحنا حيلان وأبو بشر متى بن يونس.

أشتهر الفارابي، في النصف الأول من القرن الرابع الهجري، مترجماً وشارحاً ومؤلفاً، حتى أنه عُدَّ مؤسس الفلسفة الإسلامية فقد قدم كثيراً من مؤلفات أفلاطون وأرسطو، بطريقة شراح متمكن للفلسفة اليونانية، كما أنه ألف أكثر كتبه في بغداد.

وهو فضلاً عن ذلك، صار معلماً للفلسفة، كأي فيلسوف موسوعي، مطلع على شؤون الفلسفة، تاريخاً وجوهرًا، فقد استطاع أن يكون مدرسة، امتد أثرها إلى نهاية القرن الرابع الهجري. عرفت بمدرسة بغداد الفلسفية. إنهم تلاميذ الفارابي، الذين يعدون في كتاباتهم من صفات الفارابين.

لعل أشهر تلاميذ الفارابي، هو يحيى بن عدي النكريتي، الفيلسوف المشهور، الذي رأس منطقة بغداد بعد الفارابي، وإن من طلبة تلك المدرسة المشهورين أبو سليمان المنطقي وابن زرعة وابن الخمار ومسكويه وأبو حيان التوحيدي وأبو يوسف العامري.

غادر بغداد إلى حلب في أواخر حياته، وبالتحديد في سنة ٣٣٠ هجرية بقي طوال حياته مخلصاً بقية حياته لدراسة الفلسفة وتدريسها، فأنعاً بحياة بسيطة زاهدة، حتى أنه قيل، حين قضى سنواته الأخيرة في حلب، كان يعيش من أجره حراسته لبستان انقطع فيه، من أجل الدراسة والتأمل والتأليف.

المهم أن الفارابي قد اشتهر فيلسوفاً كبيراً، وذاع خبره، فاستدعاه سيف الدولة الحمداني، ويقال إنه خصص له راتباً، اكتفى الفارابي بأخذ ما يقيم أوده، وقيل إنه اكتفى بأخذ أربعة دراهم

ويرفض شيئاً آخر.

لا خير في ذلك، إذا علمنا أن الحضارة الإنسانية واحدة، والحضارات المحلية كالأثمار تأخذ بمقدار وتعطي بمقدار. إذا كان لكل حضارة محلية طابعها الخاص، فإن الحضارة الإنسانية، هي البحر المحيط، الذي يشترك فيه الإنسان، في كل مكان وزمان.

لا شك أن الفارابي منطقي كبير ورياضي ممتاز ولو لم يكن رياضياً كبيراً، لما استطاع كتابة كتابه الشهير (الموسيقى الكبير)، أما في المنطق فإنه كان أستاذ فلاسفة بغداد، حتى أن تلاميذه قد اشتهروا باسم منطقة بغداد من بعده، مثل يحيى بن عدي التكريني وأبي سليمان المنطقي وابن زرعة وابن الخمار وغيرهم.

ربما كان الفارابي قد درس الطب، لكنه حرفة الطب. المهم القول إن الفيلسوف ينبغي أن يدرس الطب وباقي العلوم، إضافة إلى دراسة اللغة والأدب، بعض الفلاسفة مارس الطب عملياً إلى جانب الفلسفة مثل أبي بكر الرازي.

المهم القول إن المسلمين لم يكفوا بالدراسات النظرية، بل كان لهم دور كبير في العلم العملي، إن منهجهم التجريبي معروف، بل هم الذين أسسوا الاتجاه التجريبي، وأخبارهم مشهورة في تشريح الجسم الإنساني وقياس الأرض وصنع العدسات.

إن المنهج العلمي التجريبي، كان له أثره الواضح في الحضارة الأوروبية، حين وصلت النظريات العربية مكتوبة، عن طرق كثيرة مثل الأندلس التي كان يدرس الأوروبيون في مدارسها العربية، كما أن صقلية كانت واسطة نقل إلى روما. الحروب الصليبية واتصال الأوروبيين بالشرق العربي مباشرة، نقل إليهم كثيراً من النظريات العلمية.

لعل أهم الكتب العلمية العربية التي أرخت لعلوم الفلاسفة العرب وذكرت كتبهم بالتفصيل هي: كتاب الشهrest لابن النديم، وطبقات الأطباء لابن أبي أصيبعة، وكتاب أخبار الحكماء للنقفطي، وكتاب الحكماء لابن جليل، وكتاب طبقات الأئمة لصاعد الأندلسي، هذا إلى جانب كتب الفلاسفة العلماء أنفسهم مثل:

الرازي والفارابي وابن سينا التي كانت تدرس كتب الطب منها، إلى عهد قريب في الجامعات الأوروبية.

ولد الفارابي في فاراب وهذا ما يتفق عليه أغلب مؤرخي الفلسفة، أما ابن النديم والبيهقي فأطلقا على المدينة اسم فارياب. مع ذلك فإن ابن النديم ذكر أن فارياب تقع في خراسان والبيهقي قال إنها في تركستان.

المهم في الأمر أن أبا نصر قد ولد في منطقة تقع ضمن الدولة العربية الإسلامية، التي تسمىها بغداد. الآن نلاحظ أن دولة عمارة تحتفل بذكره. روسيا السوفيتية كانت تحتفل بذكرى الفارابي، لأنه ولد في كازاخستان، وإيران تحتفل به لأن منطقة خراسان تقع ضمن حدود إيران. وتركيا تحتفل به، لأنها تظن أن عروقه تركية. سوريا تحتفل أيضاً، لأنه عاش رديحاً من حياته في حلب. كل هذه الاحتفالات علامات ثقافية صحيحة لا بأس بها، لكن العاصمة المهمة في حياة الفارابي، التي من حقها أن تحتفل بذكره كل عام، هي بغداد عاصمة الخلافة، التي كان لها الأثر الأكبر في ثقافته وإرساء أستاذه في الفلسفة.

تذكر أكثر المصادر أن الفارابي حين وصل إلى بغداد، قد تجاوز الثلاثين من سني عمره. الشيء. المؤسف أن تاريخ حياة الفارابي قبل مجيئه إلى بغداد شبه مجهول لكثير من الدارسين، لم يشر إلى ذلك مؤرخو حياته، ولا ذكر دارسو فلسفته تأريخ حياته الأولى، ولا سيما طفولته وشبابه.

المعروف عن الفارابي أنه كان يجيد أكثر من لغة من اللغات الحضارية المعروفة، التي يمكنه بما أن يطالع على مصادر الثقافة ولا سيما كتب الفلسفة من تلك اللغات التي كان يجيدها - إلى جانب اللغة العربية - اللغات النارسية والتركية والآرامية والسريانية واليونانية. إن تعلمه لهذه اللغات، وربما هناك لغات محلية قد أتقنها، تدل على أنه قد ساخ في كثير من البلدان في شبابه. إن سن الشباب يساهم على السفر وتحمل مشاق الرحلات، كما أن سن الشباب يساعد على تعلم اللغات بيسر وسهولة.

مهما يكن: فإن تلك الحقبة الأولى من حياته ما تزال مجهولة أمام المدارس. السبب - كما يجيل إلي - أنه لم يكن مشهوراً في شبابه، كما أنه لم يؤرخ لحياته بنفسه، كي يطلع الآخرون على سيرته، كذلك فإنه إذا طوف في المدن العربية والإسلامية، فإنها كلها كانت تقع ضمن دولة الخلافة العربية الإسلامية.

لم تجربنا كتب تاريخ الفلسفة، أن الفارابي سافر إلى اليونان - مثلاً - للاطلاع على الفلسفة اليونانية في مهاتها، أو أنه قصد الهند للاطلاع على حكمتها. إنه ربما تجول دارساً في مدن عربية وإسلامية، كأي طالب علم في شبابه، وهذا شيء معروف، لا يجلب انتباه أحد، ولا حدث غريب كي يلفت أنظار المؤرخين.

يرى بعضهم أن الفارابي، قد تعلم اللغة العربية في بغداد، وأنه كان يجهل اللغة العربية قبل وصوله إليها. إن هذا يعني أن الفارابي دخل بغداد أعجمي اللسان. هذا الرأي غير منطقي ولا يقبل التصديق لأسباب عدة لعل أهمها هو أنه من غير المعقول أن يتعلم إنسان لغة جديدة وهو في العقد الرابع من عمره، وينبغي فيها فيلسوفاً وكتاباً في أدق وأعقد شؤون المنطق والفلسفة، السبب الثاني أن اللغة العربية هي لغة الثقافة في الأمصار. إن كثيراً من الفلاسفة نبغوا في الفلسفة والطب، وقرأوا وكتبوا في اللغة العربية مؤلفاتهم الخالدة، وهم في بلاد الأعاجم، كابن سينا مثلاً، السبب الثالث، أنه اتفق مع بعض نحاة بغداد المشهورين مثل ابن السراج أو أبي سعيد السمرائي، أن تعلم النحوي أصول الفلسفة والمنطق، والنحوي يعلمه أصول النحو. إن هذا الرأي الأخير يبرهن على أن الفارابي كان يجيد اللغة العربية، وإلا كيف كان يعلم أساتذة النحو الفلسفة أما دراسته على يد النحويين فهذا يدل على أنه يعرف اللغة، ولكنه أراد أن يتقن قواعد النحو إتقاناً كاملاً، كي يتمكن من الكتابة. السبب الرابع أن من المعروف، أن الفارابي يتقن لغات عدة. هل من المعقول أنه تعلم لغات ثانوية عدة، من غير أن يدرس اللغة العربية، وهي اللغة الأم، لغة الحضارة العربية الإسلامية، في رقعة الدولة الممتدة من الأندلس إلى الصين.

أما دراسته للفلسفة، فقد كانت على مرحلتين المرحلة الأولى في حران التي على يد يوحنا بن حيلان (ت ٣١٨هـ) والمعروف أن حران التي تقع في شمال العراق، كانت مركزاً للصائبة، وكانت مشهورة بدراسة الفلسفة، وترجمة الفلسفة اليونانية إلى اللغة السريانية، أو إلى اللغة العربية مباشرة، المرحلة الثانية من حياته التعليمية كانت في بغداد حين درس الفلسفة والمنطق على أستاذين كبيرين، هما يوحنا بن حيلان نفسه بعد انتقاله إلى بغداد، وعلى متى بن يونس (ت ٣٢٨هـ) المشهور بتدريس الفلسفة والمنطق والمترجم للفلسفة من اللغة اليونانية واللغة السريانية.

إذا كان الفارابي قد وصل إلى بغداد في بداية القرن الرابع الهجري، فهذا يعني أنه قد وجد بغداد في عز رقيها الحضاري، إذا ما علمنا أن القرن الرابع الهجري قد سجل المد الحضاري الحقيقي، للحضارة العربية الإسلامية، في الفلسفة والنثر والشعر والتأليف في مختلف صنوف المعرفة، من علم وطب وفلك وهندسة هذا إضافة إلى أن بغداد قد ترجمت في بيت الحكمة كثيراً من كتب الفلسفة اليونانية، منذ أواخر القرن الثاني الهجري، وعلى امتداد القرن الثالث الهجري، قام بالترجمة: مترجمون أفذاذ، من أمثال ابن مسويه وحنين بن إسحاق وابنه إسحاق بن حنين، ويحيى بن عدي التكريتي وغيرهم.

حين مكث الفارابي في بغداد ما يبرهن عن تميزه عن عامة العلماء، التي كانت أخصب سني حياته على الإطلاق، إنه إضافة إلى أستاذه اللذين علماه المنطق والفلسفة: يوحنا بن حيلان ومتى بن يونس، وفضلاً عن قراءاته الشخصية في فنون الكتب فإن بغداد كانت تزخر بالعلماء من كل صنوف المعرفة. كانت هناك المدارس الفقهية، وكانت المدارس الكلامية، والحوار ما زال قائماً بين أرباب العقل وأرباب النقل، هذا إلى جانب المدارس الصوفية، حين كانت بغداد تزخر بكثير من أقطاب التصوف.

لا شك أن الفارابي قد اغترف من معارف كل فئة من هذه الفئات، وهذا ما ظهر لاحقاً في سلوكه الزاهد في الحياة، الذي هو

أقرب إلى حياة المتصوفة، أما كتاباته، فكانت عرسارة عن دوائر معارف، اتسعت لكل صنوف المعرفة، من فلسفة ومنطق وفن واجتماع ونفس وتصنيف العلوم.

اتجه بعد ذلك إلى بلاد الشام، كما أنه قد زار القاهرة ذهب في أول الأمر إلى حلب، وعاش في كنف أميرها سيف الدولة الحمداني، ثم سافر بعد ذلك إلى مدينة دمشق وأقام فيها حتى وفاته فيها عام ٣٣٩هـ. لاشك أنه عاش في دمشق حياة نسل وزهد في بستان كما يقال، يخلو للتأمل والتأليف بعيداً عن الزحام والضوضاء.

لا جدال في أن الفارابي هو مؤسس الفلسفة الإسلامية إنه إضافة إلى كتاباته الكثيرة في صنوف المعرفة فهو قد فسر الفلسفة اليونانية، وقرّبها للأذهان، ولا سيما كتاباته المقارنة بين فلسفتي إفلاطون وأرسطو.

حين غادر بغداد إلى حلب ودمشق خلف وراءه مجموعة من مناطق بغداد، رأسهم بعده يحيى بن عدي التكريتي، اشتهرت هذه المدرسة في النصف الثاني من القرن الرابع الهجري وكان لها أثرها الواضح في الثقافة العربية. عرفت هذه المدرسة باسم مدرسة بغداد الفلسفية أو مدرسة أبي سليمان المنطقي السجستاني لأن الأعضاء كانوا يجتمعون في بيته.

عرف فلاسفة بغداد هؤلاء الذين اشتهروا في النصف الثاني من القرن الرابع الهجري أنهم فارابيون صغار. السبب في وصفهم فارابين، لأنهم كانوا تلاميذه ومتأثرين بمنطقه أما أنهم صغار لأن لا أحد منهم وصل إلى مرتبة عالية في الفلسفة، من هؤلاء يحيى بن عدي التكريتي وأبو سليمان المنطقي، وابن الحمار وابن زرعة وغيرهم كثيرون.

الأديب العربي الكبير أبو حيان التوحيدي منهم فضلاً عن كونه كاتباً كان ينقل سيف بسبب اتسمانه باسمه واتسمانه بهم وتلاميذه عليهم، ولهذا عرف أنه "أديب الفلاسفة وفلاسف الأدباء" لقد صدق أرخ أبو حيان التوحيدي اجتماعهم وكتب عن أخبارهم في كتابيه الشهيرين من (المقاييس) و (الإمتاع والمؤانسة). ولعل أعضاء هذه

المدرسة لهم الفضل الكبير على أحد تلامذهم الذي اشتهر باسم ابن مسكويه.

أما تلميذه غير الزماني فهو الفيلسوف الكبير والطبيب المشهور ابن سينا (ت ٤٢٨هـ) وهو يقر بفضل الفارابي على الرغم من أنهما لم يلتقيا. ابن سينا يعترف بفضل كتب الفارابي الفلسفية عليه من ناحيتين، الناحية الأولى أن فلسفة الفارابي أغنت عقله، إضافة إلى أن كتب الفارابي - كما يعترف ابن سينا - قربت إليه الفلسفة اليونانية وأوضحتها له، وجعلته يدخل بسهولة إلى مغالبي الفلسفة اليونانية.

نلاحظ أن ابن سينا يعترف صراحة بتأثير الفارابي فيه، حين يقول:

"أما أبو نصر الفارابي فيجب أن يعظم فيه الاعتقاد ولا يجري مع القوم في ميدان فيكاد يكون أفضل من سلف من السلف". أما فلاسفة المغرب في الأندلس فإن أثر الفارابي فيهم واضح وإهم يكبرون فلسفته وآراءه ويقدرّون ما قدم للفلسفة من تأليف وشروح لعل أهم الذين أثر فيهم من فلاسفة المغرب ويعترفون بفضل ابن رشد (ت ٥٩٥هـ) وابن سبعين (ت ٦٦٩هـ) وابن طفيل (ت ٥٨١هـ) وابن باجة (ت ٥٣٣هـ).

إن فلاسفة المغرب هؤلاء قد تأثروا بشكل واضح بفلسفة الفارابي، وهم يعترفون بذلك ويمكننا أن نقدر مدى أهمية تأثير فلسفة الفارابي في فلاسفة الأندلس، إذا ما عرفنا أن فلسفات وآثار هؤلاء قد أثرت تأثيراً كبيراً في نخبة أوروبا الثقافية وأن الدراسات عن فلسفة ابن رشد والرشدية أشهر من أن تذكر في المحافل والجامعات الأوروبية ولا سيما في التيار الفلسفي الأرسطي من فلاسفة أوروبا. في القرون الوسطى. إن تصوف ابن سبعين واضح في كثير من الفلاسفة والكتاب الأخلاقيين في أوروبا. أما ابن طفيل، فإن قصته حي ابن يقظان قد أثرت تأثيراً مباشراً في الرواية الأوروبية بل إنها هي التي وجهت أدباء أوروبا نحو كتابة الرواية ورسم عطلها حين اقتنوا أثرها في كتابة رواياتهم، اعتباراً من الكاتب الإنجليزي دانيال ديفو الذي كتب روايته الشهيرة روبنسون كروزو، التي كان لها أثر

كبير في الرواية الأوروبية ودرس كتب الرواية عند كثير من الروائيين، مع أن أثره في فلسفة القرن التاسع عشر في رواية روبنسون كروزو.

إن من حق الفلاسفة العرب الاعتراف بما شمل الفارابي فيهم والإفادة به، إذا ما عرفنا أن فلسفة الفارابي تميزت بالموسوعية لأنه كتب في كل صنف المعرفة، إلى جانب دراسته لفلسفتي أفلاطون وأرسطو دراسة معمقة وتوضيحية، والقضاء القضاء على الاعتراض من مصطفى دلقا.

لقد اشتهر كتابه "الجمع بين رأيي الحكيمين أفلاطون وأرسطو" بـ "بيان الفارابي في فلسفة أرسطو تأملي تأويلي، يحاول التوفيق بينهما"، بطريقة عقلية منطقية. وعلى الرغم من أن البعض انتقد الفارابي لأنه يدرك أن كتاب الربوبية (أثولوجيا) هو لأرسطو طائس، ولكن مع ذلك فإذا كان الفارابي أدرك الهدف به المقاربة بين الفلاسفة أفلاطون وأرسطو فإننا نعرف جيداً أن أرسطو تلميذ أفلاطون المباشر وأن فلسفة أرسطو ما هي إلا صدى وشروح لفلسفة أفلاطون.

ترك الفارابي كتابات فلسفية ضخمة، شملت مختلف فروع المعرفة، وكما ذكرت أعلاه، كتب الفارابي في المنطق والطب والعلوم والرياضيات وما بعد الطبيعة والفلك والموسيقى والطب والشعر والخطابة والسياسة والاجتماع، هذا إضافة إلى كتبه التي خصصها لشرح الفقه الزنانية ولا سيما فلسفتي أفلاطون وأرسطو.

وما يكن فإن الفارابي قد خلف أكثر من مائة كتاب ورسالة، ضاع قسم منها - كما هو شأن كثير من تراثنا الأدبي والفلسفي، بسبب ما أصاب بغداد من غزوات الأجانب مثل المغول الذين أحرقوا كثيراً من الكتب أو أغرقوها في نهر دجلة، أو الأتراك الذين نقلوا كثيراً من كتب بغداد إلى استنبول وأودعوها في الدكاكين والكهوف الرطبة المظلمة - وقسم من كتب الفارابي قسدت ونشرت وطبع بعضها طبعات مبنية على نسخها وبمساهمة نشر

فحسب، أما القسم الثالث فما تزال مخطوطة ترقس على رفوف المكتبات.

إن غزارة مؤلفات الفارابي جعلت بعض كتبه متداخلة وبخاصة كتبه المنطقية والسياسية السبب يعود إلى كثرة الشروح وربما السبب يرجع إلى النسخ أيضاً. كتبه في السياسة والاجتماع أشبه بشرح وتعليقات على ما جاء من آرائه الفلسفية في كتابه الشهير "آراء أهل المدينة الفاضلة".

العريب في الأمر، أن مؤرخي الفلسفة لم يذكروا، عدد كتبه كاملة، كما أنهم يختلفون في ذكرها ولم يتفقوا على ذكر عدد مؤلفاته كما هو شأنها، ربما أن السبب يعود لعدم اطلاع أولئك المؤرخين على فهرس الكتب اطلاعاً كاملاً وربما يرجع السبب إلى كونهم عاشوا في عصور متباعدة. ابن النديم في كتاب "الفهرس" يذكر للفارابي سبعة كتب فحسب. صاعد الأندلسي في كتاب طبقات الأمم" يدرج فقط أربعة كتب لا أكثر جمال الدين القفطي في كتابه "تاريخ الحكماء" يذكر أربعة وسبعين كتاباً من مؤلفات الفارابي، أما ابن أبي أصيبعة في كتابه "طبقات الأطباء" فيسبى مائة وثلاث عشرة كتاباً من كتب الفارابي.

لا شك أن الفارابي بدأ التأليف بالكتب المنطقية سواء أكانت تلك الكتب التي ألفها من وضعه أم تلك التي وضع عندها شروح المطولة وتفسيراته المبسطة. أما الكتب السياسية والاجتماعية فقصدها تأليفها متأخراً وربما كتبها خلال إقامته في دمشق في سنواته الأخيرة.

أما في المنطق فمن كتبه "الأوسط الكبير" ويشمل المدخل على "إيساغوجي" و"المقولات" و"كتاب العبارة" و"التحليلات الأولى" وهي القياس و"التحليلات الثانية" وهي البرهان و"كتاب الجدل" و"كتاب السفسطة" الحكمة الموهمة و"كتاب الخطابة" و"المختصر الصغير" في المنطق على طريقة التكلمين و"فصول" يشتمل على ما ينظر إلى معرفته من أراد الشسروح في صناعة المنطق و"كتاب الألفاظ المستبعدة في المنطق" ورسالة في قوانين صناعة الشعراء.

أما كتبه في العلم الطبيعي، وتجمع الطبيعة والنفس معاً أهمها

"شرح كتاب الطبيعة لأرسطو طاليس" و"كتاب في أصول علم الطبيعة" و"رسالة في أحكام النجوم" و"رسالة في الخلاء" و"شرح كتاب النفس لأرسطو طاليس" و"رسالة في رجوب صناعة الكيمياء" و"رسالة في علم المزاج" و"رسالة في معاني العقل" و"رسالة في ماهية النفس".

أما في الرياضيات، فمنها "شرح للمقالة الأولى والخامسة من كتاب إقليدس" و"رسالة في دقائق الأشكال الهندسية" وكتاب المنتخب من المدخل في علم الحساب.

في حقول المعرفة العامة له "كتاب إحصاء العلوم" الذي يعد أول موسوعة لتحديد العلوم ومصادرها والتعريف بها و"كتاب الجمع بين الحكمين إفلاطون وأرسطو طاليس".

أما في الاجتماع والسياسة والأخلاق فله "كتاب آراء أهل المدينة الفاضلة" وهو من أهم كتبه في هذا الشأن وقد اشتهر الفارابي

كصاحب المدينة الفاضلة و"تحصيل السعادة" و"التنبيه على سبيل السعادة" و"السياسة المدنية" و"الفصول المدنية" و"كتاب تلخيص نواميس إفلاطون" و"كتاب الحملة" وله شرح على كتاب "الأخلاق" لأرسطو طاليس.

وفي ما بعد الطبيعة فمن أهم كتبه "كتاب الحروف" و"كتاب التعليقات" و"فصوص الحكم" و"فلسفة إفلاطون" و"فلسفة أرسطو طاليس" و"عيون المسائل" و"أغراض ما بعد الطبيعة" و"الواحد والوحدة" و"رسالة في العلم الإلهي".

في الموسيقى له كثير من الرسائل والكتب أهمها "الموسيقى الكبير" الذي يعد أدق ما دون من هذا العلم في العصور القديمة والحديثة. في كتابه هذا يذكر الفارابي ما أضافه من جديد في الموسيقى من الناحية العملية.

المصادر

- ١- الفارابي محمد أبو النصر: آراء أهل المدينة الفاضلة، بيروت ١٩٥٩.
- ٢- الفارابي محمد أبو النصر: التنبيه على سبيل السعادة، بيروت ١٩٨٥.
- ٣- الفارابي محمد أبو النصر: تحصيل السعادة، حيدرآباد الدكن ١٣٤٦هـ.
- ٤- الفارابي محمد أبو النصر: السياسات المدنية، بيروت ١٩٦٤.
- ٥- الفارابي محمد أبو النصر: الثمرة المرضية طبعة لندن.
- ٦- الفارابي محمد أبو النصر: الفصول المدني كامبردج ١٩٦١.
- ٧- الفارابي محمد أبو النصر: كتاب الملة، بيروت ١٩٧٠.
- ٨- الفارابي محمد أبو النصر: كتاب التعليقات، بيروت، ١٩٨٨.
- ٩- إفلاطون: كتاب الجمهورية، القاهرة.
- ١٠- أرسطو: السياسة، دمشق ١٩٥٧.
- ١١- الفارابي: الموسيقى الكبير، القاهرة ١٩٦٧.
- ١٢- حسين محفوظ وجعفر آل ياسين: مؤلفات الفارابي، بغداد ١٩٧٥.
- ١٣- رسائل الكندي الفلسفية، القاهرة ١٩٦٩.
- ١٤- رسائل الرازي الفلسفية، القاهرة ١٩٣٩.
- ١٥- أبو حيان التوحيدي: المقابسات القاهرة ١٩٢٩.
- ١٦- أبو حيان التوحيدي: الإمتاع والمؤانسة، بيروت.
- ١٧- ابن النديم، الفهرست القاهرة ١٣٤١هـ.
- ١٨- ابن أبي أصيبعة: طبقات الأطباء، القاهرة ١٨٨٢.
- ١٩- القفطي: أخبار الحكماء، لايزك ١٩٠٣.
- ٢٠- صاعد الأندلسي: طبقات الأمم.
- ٢١- أرسطو: كتاب الأخلاق.
- ٢٢- ابن خلدون: مقدمة ابن خلدون، بيروت.
- ٢٣- جان جاك روسو: العقد الاجتماعي.
- ٢٤- يوسف كرم: تاريخ الفلسفة الحديثة القاهرة ١٩٦٢.



أبو بكر محمد بن زكريا الرازي

أحمد عبد الباقي

الرازي الطبيب

[١]

مولد الرازي ونشأته

لا نعرف عن مولد الرازي ونشأته إلا القليل اليسير من المعلومات المتناثرة، لأن المصادر الأولى التي ترجمت له أغفلت سنة مولده واختلفت في سنة وفاته، فقد اكتفى ابن النديم بالتقريب منه من أهل الري^(١). وقال ابن أبي أصيبعة إن مولده ونشأته يستلزي^(٢) وانفرد البيروني بتثبيت تاريخ ولادته ووفاته ومقدار عمره، فيقول إن الرازي ولد بالري في غرة شعبان سنة إحدى وخمسين ومائتين، وتوفي بها في الخامس من شعبان سنة ثلاث عشرة وثلاثمائة، وكان قد بلغ من العمر اثنتين وستين سنة قمرية وخمسة أيام، أو ستين سنة شمسية وشهرين ويوماً واحداً^(٣). وبعد ما أثبت البيروني مقبولاً في ضوء ما تذكره المصادر الأولى عن حياة الرازي، ما لم يظهر من الأدلة ما يدحضه.

أما عن نشأته فقد علمنا أنه ولد بمدينة الري وبها نشأ وإليها نسبته وكانت الري آنذاك أكبر قصبات إقليم الجبال ومن مراكز العلوم العربية والإسلامية الهامة وهي تقع في الشمال الشرقي من الإقليم. ويقول عنها ياقوت الحموي ((وليس بالجبال بعد الري أكبر من أصبهان والري مدينة ليس بعد بغداد في المشرق أعمر منها

.. فتحها العرب سنة (١٩٠-٢٠٠) ولما قدم المهدي الري في خلافة المنصور بنى بها مدينة الري التي بها الناس اليوم، وجعل حولها خندقاً وبنى بها مسجداً جامعاً وجرى ذلك على يد عمار بن أبي الحصب، وكتب اسمه على حائطها، وتم عملها سنة (١٥٨) وجعل لها فصيلة بطين بها قارقين آجر، والقارقين الخندق، وسماها الحمدية^(٤). ولما عهد المكتفي بالله بولايتها إلى ثاني أمراء السامانيين إسماعيل بن أحمد في سنة (٢٨٩) استعمل هذا عليها ابن عم الأمير منصور بن إسحاق، فقدمها في سنة (٢٩٠). وهو الذي صنف له أبو بكر الرازي (كتاب المنصوري في الطب، وقدم له كتابه (الطب الروحاني)^(٥).

ويظهر أن الرازي مارس في مطلع حياته بعض المهن كالصيرفة والصياغة، كما هوى الموسيقى والغناء. فسمت همته فأعرض عن ذلك وانصرف إلى طلب العلم. وقد تلقى تعليمه أول الأمر على شيوخ مدينة الري وعلمائها فتشقى ثقافة عربية إسلامية فدرس الأدب وقال الشعر. ولما ضاقت الري عن طموحاته العلمية أخذ ينتقل في البلدان شأن طلاب العلم والمعرفة حينذاك فقدم بغداد وبها ظهر ميله إلى دراسة الطب يقول ابن أبي أصيبعة إن الرازي قدم بغداد وله من العمر نيف وثلاثون سنة، وأنه دخل اليمارستان العضدي ليشاهده. فسأل شيخ الصيادلة عن الأدوية

وسأل الأطباء عن ظاهرة طفل ولد برأسين فأعجبه ما سمع ولم يزل يسأل عن شيء شيء ويقال له وهو يعلق بقلبه حتى تصدى لتعلم الصناعة^(١). ولما كان عضد الدولة قد تولى الأمر ببغداد في السنوات (٣٦٧-٣٧٩) في أيام الخليفة الطائع لله، فإن اليمامستان المذكور كان اليمامستان المعتضدي الذي أسسه بدر المعتضدي مولى الخليفة المعتضد بالله وأحد كبار قواده وإليه نسبته ويظهر أن ابن أصيبعة وأهم في ذلك.

أما عن تعلم الرازي صناعة الطب، فقد جاء في عدد من المصادر أنه تعلم الصناعة بين الثلاثين والأربعين من عمره. يقول ابن أبي أصيبعة ((وأما صناعة الطب فإنما تعلمها وقد كبر، وكان المعلم له في ذلك علي بن ربن الطبري))^(٢). ويقول ابن خلكان ((وكان اشتغاله به (بالطب) على كبر، يقال إنه لما شرع فيه كان قد جاوز الأربعين سنة من العمر))^(٣) وقال مثله الصفدي في كتابه نكت الهميان^(٤). ولكن هناك من الأدلة ما يناقض ذلك، منها أن ابن جليل يقول عن الرازي ((كان في ابتداء نظره بضرب العود، ثم نزع عن ذلك وأكب على النظر في الطب والفلسفة فبرع فيهما براءة المتقدمين))^(٥) وقد أيدته القفطي ونقل قوله^(٦). ويقول ابن صاعد الأندلسي ما يشبه هذا أيضاً^(٧) ومنها أن كثرة مصنفات الرازي الطبية، وبعضها بعدة مجلدات وأنه توفي في الثانية والستين من عمره، فإن المدة بين تعلمه صناعة الطب ووفاته لا تكفي لإنجاز هذا العدد من المصنفات لا سيما أنه كان يصرف جل وقته في العمل في اليمامستان أو في مزاولة المرضى. كما أن ما ذكره ابن أبي أصيبعة فيه تناقض وخطأ أما التناقض فظاهر بين قوله إن الرازي تعلم الصناعة وقد كبر وقوله إن الرازي اشتغل بالعلوم العقلية من صغره ومن المعلوم أن من العلوم العقلية الفلسفة والطب وعلم الكلام. وأما الخطأ فهو قوله إن المعلم له في الطب علي بن ربن الطبري لأن الرازي ولد بعد وفاة ابن ربن المتوفى سنة (٢٤٧) فلم يدركه الرازي المولود في سنة ٢٥١ اللهم إلا إذا كان ابن أبي

أصيبعة يقصد أن الرازي درس كتاب فردوس الحكمة لابن ربن المذكور. إن هذه الأدلة تجعل القول إن الرازي تعلم الصناعة على كبر مردوداً.

وهناك إشارة صريحة للرازي نفسه في كتابه السيرة الفلسفية إلى أنه مال إلى الدراسة منذ حداثة، فقد جاء في خاتمة قوله ((فأما محبتي للعلم وحرصي عليه واجتهادي فيه فمعلوم عند من صحبني وشاهد ذلك مني أي لم أزل منذ حداثتي وإلى وقتي هذا مكباً عليه))^(٨). وقد عثر على مخطوط لأحد ملخصات الرازي هو ((تجارب اليمامستان)) كتب في الأغلب في القرن السابع وجاء في أوله: مما كتبه محمد بن زكريا الرازي في حداثة وقد عد محقق المخطوط الدكتور البرزكي اسكندر هذا القول دليلاً قاطعاً على أن الرازي بدأ يتعلم صناعة الطب في سن حداثة وليس بعد الثلاثين أو الأربعين من عمره. وعزز رأيه بأن بساطة المادة الطبية الواردة في الملخص وبدايتها وأنه لم يكن للرازي في كتابتها أي جهد واضح، بخلاف طريقته في كتبه الأخرى، وعمله في هذا الملخص لا يعدو النقل والتجميع الأمر الذي يدل على حداثة عهده بالطب^(٩).

على أن ورود العبارة المذكورة في أول الملخص قد تكون من إضافة الناسخ لا سيما إن المخطوط ليس بخط الرازي نفسه، مما يضعف الاستنتاج الذي توصل إليه الدكتور اسكندر. وسواء أكان الرازي قد درس صناعة الطب في حداثة أم أنه تصدى لها على كبر من سنه، فإنه انصرف إليها وأمعن في دراستها، حتى نبغ واشتهر فصار أكبر أطباء العرب في نهاية القرن الثالث وأوائل القرن الرابع. لقد اتسم الرازي بالتواضع والرياسة والقناعة وحب الآخرين. وقد أشادت مصادرنا الأولى بسلوكه وأخلاقه، فكان كريماً متفضلاً باراً بالناس حسن الرأفة بالفقراء منهم حتى أنه كان يجري عليهم الجرايات الواسعة ويمرضهم^(١٠). كما كان معطاء لا يخل بعلمه وخبرته على أحد من أبناء صناعته أو طلابه الذين كان

يتعهدهم حتى يسعد انتهاء دراستهم عليه. وهو يحاول في جميع مؤلفاته أن يقدم ما لديه من علم وخبرة ليفيد منها أهل الصناعة ومحبو العلم. كما سنلمس ذلك في سلوكه مع الأطباء الذين سذكروه في فصل قادم.

أما الرازي ببعض أمراء الولايات وصار طبييهم الخاص بركة ما. فكان أثراً عندتم محترماً. غير أن علاقته بهم لم تزد على رعاية شؤنهم الصحية ومحضهم المشورة. وهو يقول إنه لم يصحب السلطان سوى صحبة مطيب ومنادم، يتصرف في أمرين: علاجه في وقت مرضه، وإيناسه والمشورة عليه، وإنه لم يظهر منه شره في جميع المال^(١).

أما عن إدارته بيمارستان بغداد فيقول ابن أبي أصيبعة إنه كان متولياً تدبير مارستان الري قبل مزاولته مارستان بسفداد^(٢). ويظهر أن الرازي بعد أن أكمل دراسة الطب ببسنداد وتدرّب في بيمارستانها عاد إلى مدينته الري فتولى إدارة البيمارستان فيها ودخا من الزمن. ثم عاد ثانية إلى بغداد في أواخر أيام المعتضد بالله فتولى إدارة البيمارستان فيها، ويرجح أنه كان البيمارستان المعتضدي الذي أنشاه يادر المعتضدي مولى الخليفة المعتضد بالله.

بعد أن تشدّت السن بالرازي أصيب بالعمى وشلت عضلة يده ولم يعد يستطيع الكتابة والقراءة، فكان يستعين بمن يقرأ ويكتب له^(٣). عاد إلى بسفداد وأسس مدينة الري، وتوفي في أواخر شعبان من سنة ثلاث عشرة وثلاثمائة كما أشرنا في مطلع بحثنا هذا.

الرازي وصناعة الطب

كان أبو بكر الرازي طبيباً ممارساً ناجحاً، وعالمًا ماهراً بصناعة الطب تفرغ للدرس والتأليف ومزاولة المرضى. ومع اعتماده على الطب اليوناني المتمثل بكتب أبقراط وجالينوس وغيرهما من كبار أطباء اليونان كان يعتمد على التجربة والقياس في عمله ويسجل ما يراه من ظواهر المرض وتطوره ونتيجة معالجته

إياه، وإذا ما توصل إلى نتيجة تخالف ما قاله هذان الفاضلان ار غيرهما لم يتردد في تخطئهم والرد عليهم. وقد يعتمد إلى تصنيف كتاب لتوضيح آرائه كما فعل في كتاب المرشد أو الفصول، فقد قال في مقدمته إن ما دعاه إلى وضعه هو ما وجد عليه فصول أبقراط من الاختلاط وعدم النظام والغموض والتقصير عن ذكر جامع الصناعة كلها أو جلها^(٤). وتحدث جالينوس في كتابه الموسوم بالعلل والأعراض الذي قسم فيه سوء المزاج إلى أصنافه الثمانية واستخرج أسباب كل واحد منها، وقسم أصناف تغير الشكل وبين أسبابها، فقد قال ((ونحن نرشد في ذلك إلى كتابنا المسمى (جوامع العلل والأعراض) وإلى (تقاسيم كتاب العلل والأعراض) فإنه أخص وأخصر من كتاب جالينوس نفسه^(٥)). كما أنه صنف كتاباً باسم (كتاب الشكوك والمناقضات التي في كتب جالينوس)^(٦). وهو يرى أن ما وصل إليه أبقراط من منزلة عالية في صناعة الطب لا تستعصي على الطالب المجتهد ((إذ لا يمنع من عني في أي زمان كان أن يصير أفضل من أبقراط، ولا يمكن ذلك إلا بأن يتدرّب في هذه الصناعة)^(٧).

وكان الرازي يحترم صناعة الطب ويعدها فضلاً من نعم الله عز وجل، وباباً من أبواب البركة، وأن تقدمها رهن بتقدم الأمة في مضمار الحضارة، وأنها تستلزم الدرس والمواظبة عليها، والاجتهاد والتجربة فيها، وأن العمر يقصر عن الإلمام بمحتواها^(٨). وهو يقول ((لا يمكن الإنسان الواحد إذا لم يحتد فيها على مثال من تقدمه، أن يلحق فيها كثير شيء ولو أفنى جميع عمره فيها، لأن مقدارها أطول من مقدار عمر الإنسان بكثير. وليست هذه الصناعة وحدها بل جل الصناعات كذلك. وإنما أدرك من هذه الصناعة إلى هذه الغاية في ألوف السنين ألوف الرجال. فإذا اقتدى المقتدي ألهم صار دركهم كله له في زمان قصير، وصار كمن عمر تلك السنين وعني بتلك العنايةات. وإن هو لم ينظر في ذكورهم فكمن عساه يمكنه أن يشاهد في عمره ٢٠ كم مقدار ما تبلغ تجربته واستخراجه ولو كان

أذكى الناس وأشدهم عناية بهذا الباب^(١) وهو يؤكد هذا أن علم الطب إنما غا وتطور بعمل عديد من الأجيال من مختلف الأمم والشعوب، وطوال قسرون كثيرة، وأن الاطلاع والإلمام بما أنجزوه يساعد المتبع في السير على نهجهم والتعلم بالصناعة. بل لا بد له من ذلك لأن العمر يقصر عن الإلمام بالتراث العلمي دون الاعتماد على ما توصل إليه السابقون.

ولا يكتفي الرازي بقراءة الكتب الطبية، بل يؤكد أهمية الممارسة إذ ((ليس يكفي في إحكام صناعة الطب قراءة كتبها بل يحتاج إضافة إلى ذلك إلى مزاوله المرضى لأن من قسرا الكتب ثم زاول المرضى يستفيد من قبل التجربة كثيراً. ومن زاول المرضى من غير أن يقرأ الكتب يفوته ويذهب عنه دلائل كثيرة ولا يثمر بها البتة، ولا يمكن أن يلحق بها في مقدار عمره ولو كان أكثر الناس مزاوله للمرضى، ما يلحقه قارئ الكتب مع أدنى مزاوله^(٢))).

لقد تميز الرازي في ممارسته الطب بالاعتماد على التجربة والقياس إلى جانب ما تجمع لديه من المعلومات الطبية النظرية لقدماء الأطباء. وكان يرى ((أن الحقيقة في الطب غاية لا تدرك، والعلاج بما تنص عليه الكتب دون أعمال الماهر الحكيم بـرأيه خطر)) وأن ((الاستكثار من قراءة كتب الحكماء والإشراف على أسرارهم نافع لكل حكيم عظيم الخطر)) ((ومنى كان اقتصر الطبيب على التجارب دون القياس وقراءة الكتب خذل))^(٣).

ويميز الرازي بين التجارب العلمية التي يجربها الطبيب العالم ويستخلص منها نتائج إيجابية في تأثيرها، وبين تجارب العامة بمعالجة دواء معين لمرض معين، وهو يرى أن نفع العلاج في هذه الحالة إنما كان من حسن الاتفاق، ولذا فهو يحذر من اللجوء إلى ذلك، فيقول دع ما يهتدي به جهال العامة أن فلانا وقعت له التجربة في غير علم يرجع إليه فإن ذلك لا يكون ولو كان من أطول الناس عمراً، وما نفع له من علاج موافق فهو من حسن الاتفاق. فإن أعلى درجات هؤلاء الذين لا يرجعون إلى علم أصول الصناعة، فهم ينظرون في

الكتب فيستعملون منها العلاجات، ولا يعلمون أن الأشياء الموجودة فيها ليست هي لما تستعمل بأعيانها، بل هي مقالة جعلت ليحسب على عليها وتعلم الصناعة منها. كما أنه يحذر من ادعاء الصناعة وبعد اللصوص وقطاع الطرق خيراً من أولئك النفر الذين يدعون الطب وماهم بأطباء لأنهم يذهبون بالأموال وربما أتوا على الأنفس أيضاً^(٤).

لقد أعجب المؤلفون القدامى بمهارة الرازي العالية ومواظبته في طلب العلم، وبراعته في مزاوله المرضى، وتفوقه على الآخرين، قال ابن النديم إنه ((أوحده دهره وفريد عصره قد جمع المعرفة بعلوم القدماء ولا سيما الطب))^(٥) وقال ابن جليجل: ((وأكب على النظر في الطب والفلسفة فبرع فيهما براعة المتقدمين وألف في الطب كتباً كثيرة بديعة))^(٦). وقال ابن خلكان ((أقبل على دراسة كتب الطب والفلسفة فقرأها قراءة رجل متعقب على مؤلفيها، فبلغ في معرفة غوايرها الغاية، واعتقد الصحيح منها، وعلل السقيم، وألف في الطب كتباً كثيرة. وكان إمام وقته في علم الطب، والمشار إليه في ذلك العصر، وكان متقناً لهذه الصناعة حاذقاً بما عارفاً بأوضاعها وقوانينها، تشد إليه الرحال لأخذها عنه))^(٧). وقال ابن أبي أصيبعة ((تصدى لتعلم صناعة الطب وكان منه جالينوس العرب... مواظباً للنظر في غوامض صناعة الطب والكشف عن حقائقها وأسرارها وكذلك في غيرها من العلوم... بحيث أنه لم يكن له دأب ولا عناية في جل أوقاته إلا في الاجتهاد والتطلع إلى ما دونه الأفاضل من العلماء في كتبهم.... وللرازي أخبار كثيرة وفوائد متفرقة فيما حصل له من التمهيد في صناعة الطب، ولما تفرد به في مداواة المرضى، وفي الاستدلال على أحوالهم من تقدمه المعرفة، ولما خيره من الصفات والأدوية التي لم يصل إلى علمها كثير من الأطباء))^(٨). وقال عنه صاعد الأندلسي ((طبيب المسلمين غير مدافع فيه))^(٩). وكرر القفطي ما قاله عنه ابن جليجل وصاعد الأندلسي^(١٠). وقال الشهرزوري عنه ((واشتغل بالطب حتى

نسخت تصانيفه تصانيف من قبله من الأطباء المتقدمين))^(٣٣).

الرازي والأطباء

من مميزات أبي بكر الرازي أنه كما كان حريصاً على التحري عن حقائق علم الطب وأسراره سواء بالدرس أم بالتجربة، كان حريصاً كذلك على أن ينقل معلوماته وخبراته إلى طلابه خاصة والأطباء عامة. وقد تضمنت كتبه التي وصلتنا عديداً من النصائح الطبية والتوجيهات السلوكية والإرشادات القيمة. فهو حين يدعو الطبيب إلى الإكثار من الدرس والمطالعة للتعرف على آراء السابقين من الحكماء يوصيه بإعمال الرأي والاجتهاد والقياس حسب معرفته أيضاً. لأنه يعتقد أن الحقيقة في الطب لا تدرك إلا بالدرس وإعمال الرأي كما أشرنا آنفاً. وعندما يطلب الرازي إلى الطبيب سعة الاطلاع وجمع المعارف بمختلف العلوم الأساس يريده أن يعنى أيضاً بالفلسفة والطبيعات وأن يلم بقواعد المنطق، ويطلب إليه بالوقت عينه أن يكون معتدلاً في حياته الخاصة لأن ((من لم يعن بالأمور الطبيعية والعلوم الفلسفية والقوانين المنطقية، وعدل إلى اللذات الدنيائية فاقمته في علمه، لا سيما في صناعة الطب)) ويقول ((ينبغي أن تكون حالة الطبيب معتدلة لا مقبلة على الدنيا كلية، ولا معرضة عن الآخرة كلية، فيكون بين الرغبة والرغبة))^(٣٤).

وبالنظر لسعة العلم وغزارة المعرفة وأن عمر الإنسان أقصر من أن يعرفه فإن الرازي يرى أن يأخذ بالأشهر منها مما اجتمع عليه الآخرون، ويترك الشاذ، وأن يقتصر على ما اجتمع عليه الأطباء من الحقائق وشهد عليه القياس وعضدته التجربة^(٣٥). وهو يوصي كل طبيب أن يفيد من قراءاته فيدون ما يراه قد فات غيره، فيقول ((إن كنت معنياً بالصناعة وأحببت أن لا يفوتك ولا يشذ عليك منها شيء ما أمكن فاكثرت جمع كتب الطب جهداً، ثم اعمل لنفسك كتاباً تذكر فيه في كل علة ما قصرت الكتاب الآخر وأغفله في كل نوع من العلل، وحفظ الصحة الرتبة من تعريف أو سبب أو

تقسيم أو علامة أو علاج، أو استعداد أو إنذار أو احتراس. فيكون ذلك كرواً عظيماً وخزانة عامرة، حافظاً على الذكر، ومسهلاً لتناول ما تريد منه إن شاء الله))^(٣٦).

يمثل الرازي المعلم القدير الحريص على نقل معارفه وتجاربه إلى طلابه ليوضح لهم معالم الطريق الصواب في صناعتهم، ويرشدهم إلى أنجع السبل في درس حالة المريض والمرض ومعالجته، فهو يقول: أطلب في كل مرض هذه الرؤوس المسمى التعريف أولاً، ومثاله: أن تقول إن ذات الجنب هو اجتماع حمى حادة مع وخز الأضلاع، وضيق النفس، وصلابة في البض، وسعلة يابسة منذ أول الأمر. ثم أنه تظهر فيها صفرة أو حمرة أو سواد أو نحو هذه من الفضول القيمة لنوع ذلك المرض، فإن أصيبت لذلك الرأس الأول.

ثم اطلب العلة والسبب، ومثالي ذلك: أن تعلم أن سبب ذات الجنب ورم حار في ناحية الغشاء المستبطن للأضلاع. ثم اطلب هل ينقسم لسببه أو نوعه أم لا، ومثاله ثم اطلب تفضل كل قسم من الآخر ... ثم العلاج ... ثم الاستعداد ... ثم الاحتراس ... ثم الإنذار.

وربما سقط عنك بعض هذه الرؤوس، لظهوره، كالحال في الصداع. أولها تنقسم كالحال في ديابيطس. فإذا نظرت في كل علة هذه الرؤوس، واستوفيت ما فيها فقد أكملت ما يحتاج إليه منها^(٣٧). وقد وضع الرازي كتابه ((المرشد أو الفصول)) وضمنه خلاصة المعارف والمبادئ التي ينبغي أن يعرفها الطبيب علمياً وعملياً، بحيث يمكن القول إنه خلاصة الطب بشكل مبسط، وذلك ليكون دليلاً للأطباء ومرشداً لهم في مزاولتهم الصعابة^(٣٨).

ومن أقواله الأخرى في نصحه الأطباء فيما يتعلق بالصناعة قوله ((لا تلتفتن إلى الأدوية الغريبة والجهولة ما أمكنك، إلا أن يصبح عندك أمر أقوى بالتجربة والمشاهدة)). وقوله ((لا تقصد من على علاج فيه شبهة حتى تعلم مقدار ضرره إن^(٣٩) ضرر فإن أمكن

أن يتلاحق واضطرت إليه، وإلا فدعه))^(١) وقوله ((غير الأدوية وبدلها على الداء المزمن، فإن فيها ما هو أبلغ بالرفق))^(٢) وقوله القوة للعليل كالتراد للمسافر، والمرض كالطريق، ولذلك يجب أن يعنى الطبيب كل العناية بأن لا تسقط القوة قبل المنتهى))^(٣) وقوله ((أذكر قول الفاضل جالينوس: إذا أردت أن تكون بقراً طياً صحيحاً، فعليك بحفظ القوة))^(٤) وقوله ((ما شيء أجدى على العليل من أن يكون الطبيب عارفاً بدفع مضار الأغذية، محباً للعليل مانلاً إليه))^(٥)

ومن نصائحه الأخرى للطبيب فيما يتعلق بسلوكه الطبي قوله ((اعلم أن التواضع في هذه الصناعة زينة وجمال دون صنعة النفس، لكن بتواضع بحسن اللفظ وجيد الكلام ولينه، وترك الفضاضة والغلظة على الناس، فمتى كان كذلك فهو المسدد الموفق))^(٦) وقوله ((واعلم يا بني أنه ينبغي للطبيب أن يكون رفيقاً بالناس، حافظاً لغيرهم، كئوباً لأسرارهم، لاسيما أسرار مخدومه))^(٧) وقوله مثل ذلك عن جالينوس ((على الطبيب أن يكون مخلصاً لله، وأن يفض طرفه عن النسوة ذوات الحسنيين والجمال، وأن يتجنب لمس شيء من أبدانهم وإذا أراد علاجهم أن يقصد الموضع الذي فيه معنى علاجه، ويترك إجماله عينه إلى سائر بدنهم))^(٨)

الرازي والطبيب

كان الرازي شديد الاهتمام والعناية بالمريض فيبذل جهده في التعرف على أحواله، دارساً حالته المرضية دراسة تحليلية تتعلق ببداية المرض ومظاهره وهذا يعرف بتقدمة المعرفة مما سبقته الإشارة إليه. فيقول ((ينبغي للطبيب أن لا بدع مساءلة المريض عن كل ما يمكن أن تولد عنه علته، من داخل ومن خارج، ثم يقضي بالأقوى))^(٩) ويقول ((من أبلغ الأشياء فيما يحتاج إليه في علاج المريض، بعد المعرفة الكاملة بالصناعة، حسن مساءلة العليل. وأبلغ من ذلك لزوم الطبيب العليل وملاحظة أحواله. وذلك أنه ليس

كل عليل يحسن أن يعبر عن نفسه وربما كان بالعلة من الغموض مالا يتهيأ للعليل ولو كان عاقلاً أن يحسن العبارة))^(١٠)

وعن مراجعة الأطباء في حالة المرض كان الرازي لا يجهل للمريض أن يراجع أكثر من طبيب واحد، إذ ((ينبغي للمريض أن يقتصر على واحد ممن يثق به من الأطباء، فخطؤه في جنب صوابه يسير جداً. ومن تطيب عند كثير من الأطباء يوشك أن يقع في خطأ كل واحد منهم))^(١١)

وقد أولى الرازي عناية كبيرة كل ما يتعلق بغذاء المريض وبحالته النفسية ودواله. فقد عالج موضوع غذاء المريض من حيث نوعه وكميته ووقت تناوله في فصل خاص في كتابه المرشد أو الفصول. فهو يرى أن الحاجة إلى الطعام بصورة عامة إنما هي لأن أبداننا منحللة، وأن الذي يحللها حرارتان إحداها: الحرارة التي لنا من أعضائنا الداخلية، والأخرى الحرارة العارضة من الهواء. ولذلك فإن بقاء البدن بحاله لا يكون دون الغذاء وإخراج الفضول من حيث الكمية والكيفية. وأن ملائمة الغذاء للمفتدى تتوقف على جوهر الغذاء وكميته ووقته الحاجة إليه^(١٢). وهو يفضل الطعام الذي تشتهيه النفس وإن كان أردأ غذاء، على ما لا تشتهيه على أنه يوصي بتناول الشيء اليسير منه خاصة إذا كان المريض ساقط القوة أو ضعيف الشهية. أما إذا اتفق أن يكون ما يشتهيه العليل نافعا فذلك أفضل^(١٣). كما يوصي بالاعتماد على الغذاء إذا عجز الطبيب عن تشخيص المرض، ويفضل التغذية على تناول الأدوية، فيقول ((ما قدرت أن تعالج بالأغذية فلا تعالج بالأدوية، وللماهر بطبائع الأغذية في ذلك متسع))^(١٤) وهو يعطي الغذاء والوضع النفسي للمريض أهمية لا تقل عن أهمية التطبيب إذ أن تغذية العليل وتطبيه وإراحته وسروره والميل مع شهواته تزيد في القوة^(١٥).

ويربط الرازي كمية الغذاء ونوعه بتطور المرض. ففي الحميات مثلاً، يرى أن من أردأ الأشياء تغذية العليل بالقرب من

ابتداء النوبة لأن ذلك يؤدي إلى شدة الحمى وصعوبتها وعسر انحطاطها وانقلاصها، وينبغي أن يكون البطن خاليا عند موافاة النوبة المفترقة. أما في الحميات المطبقة فيتحرى تناول الطعام في أوقات الخفة والراحة. وإذا ما اشتدت الحمى اقتصر الطعام على ماء الشعير وحده، ومن يوجب أن يجنبهم البخران إلى الرابع عشر، فيمكن زيادة شيء من الخبز. ومن يتناول أمره إلى العشرين فزيادة من الخبز والمزدرات. وأما من تجاوز العشرين فيعطى القراريج والسملك، وبصورة عامة يجب تقدير الغذاء بما يتفق وقوة العليل وما يحول دون سقوطه^(١).

كما يربط بين الغذاء والهضم فهو يرى أنه ينبغي لتأمين جودة الهضم أن يسلم الغذاء من رداءة الكيفية وزيادة الكمية، وأن يكون موافقا للمعتدي وعلى قدر حاجته إليه، وعند تمام الجوع. وأن يقدم الأرق والأضعف من الطعام قبل الأغلظ والأفصى منه. وأن يركن بعد الطعام إلى الهدوء. وأن يقلل شرب الماء في أثنائه لأنه يفسد الطعام ويحول دون احتواء المعدة عليه، وربما هيج قيئا^(٢).

أما عن الشراب فيقول الرازي ((من منافع الشراب لحفظ الصحة، إذا أصبت به موضعه، والتفقت كميته وكيفيته وقت استعماله على ما يجب أنه يعين على الهضم أبلغ معونة، ويخصب الجسد ويدبر الفضول كلها ويخففها على الخروج من البدن، ويزيد في الحرارة الغريزية ويذكيها. ومن مضاره العظام إذا استعمل بإفراط ومداومة وطلب به غاية السكر ونهايته، أنه يطرح في الرعشة والفالج، والسكته، والخوانيق، والموت الفجأة، والأمراض الحادة، وأوجاع المفاصل، إلى علل يطول ذكرها)).^(٣)

وبالنظر لأهمية الغذاء للمريض يوصي الرازي بالاعتماد عليه والاكتفاء به دون الأدوية إذا عجز الطبيب عن تشخيص المرض، حفاظاً على المريض، فيقول ((إذا لم يكن في الوقوف على سبب العلة وصول بالدليل، أو بالحدس المقرب، وتكافآت الدلائل وانسد طريق المعرفة إليه، فينبغي أن تدع العليل والطبيعة ولا تحدث

استفراغا ولا تبديل مزاج، بل تحفظ عليه قوته متى وجدتها خارت بالغذاء فقط إن هو اشتهاه — وإلا فلا. وإن مضت مدة طويلة وهو لا يشتهي الغذاء ورأيت النبض يزداد ضعفاً على التدرج لغذاه وإن لم يشتهه)).^(٤)

ولأبي بكر الرازي عدد من الكتب عن الأغذية والاعتناء منها: كتاب الطب الملوكي وعلاج الأمراض كلها — بالأغذية والاعتناء، ودس الأدوية في الأغذية حيث لا بد منها وما لا يكرهه العليل^(٥) وكتاب في كيفية الاعتناء^(٦)، وكتاب منافع الأغذية ودفع مضارها، وهو مقالتان يذكر في الأولى ما يدفع به ضرر الأطعمة في كل وقت ومزاج وحال، ويذكر في الثانية استعمال الأغذية ودفع النخم ومضارها^(٧) وكتاب في أطعمة المرضى^(٨) ومقالة فيما ينبغي أن يقدم من الأغذية والفواكه وما يؤخر منها^(٩) وكتاب الشراب، ويسميه ابن أبي أصيبعة كتاب في الشراب المسكر، ويقول إنه مقالتان^(١٠). وله مقالة في السكنجيين ومنافعه ومضاره^(١١) وكتاب في أن الحمية المفرطة والمبادرة إلى الأدوية والتقليل من الأغذية لا يحفظ الصحة بل يجلب الأمراض^(١٢).

ولم يغفل الرازي تأثير مزاج المريض وحالته النفسية في صحته، إضافة إلى طبيعة جسمه ومهنته وعاداته في طعامه وشرابه. وهو يرى أن بين النفس والبدن علاقة وثيقة وأن ما تتأثر به نفس الإنسان من أفراح وأتراح يؤثر في بدنه، ويبدو على ملامحه. ولذا فهو يطلب إلى الطبيب المعالج أن ينتبه إلى هذا الأمر ويدخل في روع المريض أنه سيشفى من علته وسيترجع كامل صحته، لما لذلك من أثر مهم في تحسن صحة المريض، فيقول ((وينبغي للطبيب أن يوهم المريض أبداً الصحة ويرجيه بها، وإن كان غير واثق بذلك. فمزاج الجسم تابع لأخلاق النفس))^(١٣) وهو منحنى جديد في الطب العربي جاء به الرازي، وكان مصيباً جداً فيما ذهب إليه.

وكان يرى لحركات الأجسام العلوية (الأفلاك) والموقع الجغرافي للبلد تأثيراً في أخلاق الإنسان ونفسيته ومزاجه كما أنها

تؤثر في مفعول الأغذية والأدوية في علاج المرضى، فيقول ((بانتقال الكواكب الثابتة في الطول والعرض تنتقل الأخلاق والمزاجات، وباختلاف عروض البلدان تختلف المزاجات والأخلاق والعادات وطباع الأدوية والأغذية))^(١٧).

ومن أقوال الرازي في مراعاة راحة المريض، وتأثير تعاونه مع طبيبه في سرعة شفاؤه، قوله ((تغذية العليل وتطبيبه وإراحته وسروره والميل مع شهواته تزيد في القوة))^(١٨) وقوله ((إذا كان الطبيب عالماً والعليل مطيعاً، فما أقل ليث العلة، وإن لبثت فذلك دليل قوتها وتمكنها، وعند ذلك ينبغي أن يقبل على أصعب علاج، بعد أن يكون في القوة تحمل لذلك العلاج))^(١٩).

ومما صنفه الرازي من الكتب في موضوع أحوال النفس: كتابه في الأروام والحركات النفسانية^(٢٠) وكتاب النفس المفترة، وكتاب النفس الكبيرة^(٢١) وكتايبان آخران في النفس أحدهما كبير والآخر صغير^(٢٢) وكتاب معرفة المزاج الآدمي^(٢٣).

أما الدواء فكان الرازي يميل إلى البسيط الطبيعي منه وهو ما يعرف بالدواء المفرد ولم يكن يلجأ إلى استعمال الأدوية المركبة إلا في حالات خاصة تستلزمها حالة المريض وما يعالجه وكان يقول ((ما قدرت أن تعالج بدواء مفرد فلا تعالج بدواء مركب، وللعالم أيضاً بطبائع الأدوية المفردة غنى بما في أكثر الأمور))^(٢٤). ومع تأكيد هذه الاكتفاء بالدواء المفرد في معالجة المرضى فإنه يرى بعض الحالات التي تضطر الطبيب إلى اللجوء إلى الدواء المركب. ومن هذه الحالات أن الدواء المفرد قد ينفع في علاج علة ما أو أنه يقوي أحد الأعضاء إلا أنه يصعبه ضرر من نواح أخرى فيصبح من الضرورة أن يركب معه ما يمنع ذلك الضرر. ونرى هنا التفاتة مهمة من الرازي إلى أن لبعض الأدوية أثراً عريضاً قد يلحق الضرر بالمريض، يجب التنبيه إليه. وقد يكون الدواء المفرد نافعاً في علاج علة ما إلا أن تأثيره يختلف باختلاف الأبدان والأمزجة، ولذا لا بد من تركيب دواء آخر معه ليصبح ملائماً لبدن المريض أو

مزاجه. كما أن الحاجة إلى إخراج بعض الأكلات من البسطنج تستدعي تركيب الدواء من أدوية يخرج كل منها خلطاً من تلك الأخلاط. وهناك بعض الأدوية المفردة لا يظهر مفعولها حتى ترقى أو تدقق أو تحل ببعض الدهون والخلول فتصبح أدوية مركبة. على أن تركيب الأدوية يحتاج إلى دربة وحذق ويوصي الرازي في حالة تركيب الدواء أن يؤخذ مما جربه أغلظ جزء أكثر، وبالعكس، ومما يخشى مضره جزء أقل. وقد عقد في كتابه المرشد أو الفصول، فصلاً خاصاً في تركيب الأدوية، كما يرشد في هذا الباب إلى كتاب قاطاجانس المعروف به كان الأدوية وإلى كتابه في صنعة الطب وهو جزء من كتابه الجامع الكبير^(٢٥).

وعن تأثير الدواء العرضي يقول الرازي ((الدواء قد يعدل بجوهره ويعمل بالعرض. إلا أن الفعل الجوهرى لازم له في كل الأحوال، والعرض يعرض من أجل المنفع))^(٢٦) وهو يؤكد أهمية معرفة تأثير الأدوية بجوهرها وطبائعها، ويطلب من الطبيب المعالج أن يتوسع في التعرف على منافع الأدوية ومضارها غاية التوسع من الكتب المختصة وأن ذلك باب عظيم في صناعة الطب^(٢٧).

وكان الرازي يرى أن لموقع البسطنج من خطوط العرض تأثيراً في طباع الأدوية وتأثيرها فيقول ((باختلاف عروض البلدان تختلف المزاجات والأخلاق والعادات، وطباع الأدوية والأغذية كذلك، يكون ما في الدرجة الثانية من الأدوية في الرابعة، وما في الرابعة في الثانية))^(٢٨).

وللرازي في الدواء كتب عديدة منها: كتاب الربايات، وكتاب الأقربايات المختصر، وكتاب في أثقال الأدوية المركبة (أي أوزانها) وكتاب برء ساعة، وقد ألفه لوزير المعتضد بالله القاسم بن عبيد الله، وكتاب في الدواء المسهل والمقيى وكتاب صيدلة الطب وكتاب في الأدوية الموجودة بكل مكان يذكر فيه أدوية لا يحتاج الطبيب الخاذق معها إلى غيرها إذا ضم إليها ما في المطابخ والبيوت. ورسالة إلى تلميذه يوسف بن يعقوب في أدوية العين وعلاجها

ومداراتها وتركيب الأدوية لما يحتاج اليه من ذلك. ومقالة في إبدال الأدوية المستعملة في الطب والعلاج وقوانينها وجهة استعمالها.^(١٢)

كتاب الرازي الطبية

يُعد أبو بكر الرازي من كبار المصنفين فقد زادت مؤلفاته على مئتي كتاب في مختلف الفنون المعرفة، وأغلبها في الطب والفلسفة والكيمياء، ولكن ما وصلنا منها عدد قليل. ولشهرة الرازي الطبية وبراعته فقد طبع أكثر ما عثر عليه من كتبه، وهذه كتبه الطبية التي طبعت:

١. كتاب الحاوي

يقول عنه ابن النديم: كتاب الحاوي في الطب ويسمى الجامع الحاصر لصناعة الطب ويقسم على اثني عشر قسمًا، ويلاحظ أن الأقسام التي ذكرها للكتاب لا يتضمن كتاب الحاوي المطبوع منها شيئاً^(١٣). وقد أوضح ابن أبي أصيبعة الأمر عند وصفه محتوى كل من كتاب الحاوي وكتاب الجامع، إذ يقول عن الأول ((كتاب الحاوي وهو أجل كتبه وأعظمها في صناعة الطب، وذلك أنه جمع فيه كل ما وجدته متفرقاً في ذكر الأمراض ومداراتها من سائر الكتب الطبية للمتقدمين ومن أتى بعدهم إلى زمانه، ونسب كل شيء نقله فيه إلى قائله، هذا مع أن الرازي توفي ولم يفسح له في الأجل أن يحرر هذا الكتاب))^(١٤). وهذا الوصف ينطبق على الكتاب المطبوع باسم ((الحاوي الكبير)) بمطبعة دائرة المعارف العثمانية بجيدر آباد بالهند في سنة ١٣٩٤ - ١٩٧٤، وعدد أجزائه ثلاثة وعشرون جزءاً. ويقول عن الكتاب الثاني ((كتاب الجامع ويسمى حناصر صناعة الطب، وغرضه في هذا الكتاب جمع ما وقع عليه وأدركه من كتاب طب قديم أو محدث، إلى موضع واحد في كل باب. وهو ينقسم اثني عشر قسمًا ... أقول هذا التقسيم المذكور ههنا ليس هو لكتابه المعروف بالحواوي، ولا هو تقسيم مرضي، ويمكن أن هذه كانت مسودات كتاب وجدت للرازي بعد موته وهي مجموعة على هذا الترتيب فحسب إنها كتاب واحد. وإلى غايته هذه ما رأيت نسخة

لهذا الكتاب ولا وجدت من أخبر أنه رآه))^(١٥).

يتضح من هذا أن كتاب الحاوي يختلف عن الكتاب المسمى بالجامع الذي كان نادراً. ويستدل من أسلوب عرض مادة كتاب الحاوي أن ما جاء فيه لم يصنف جملة، وإنما هو مجموعة مذكرات كتبها الرازي نتيجة تجاربه أو نقلاً عن آخرين. ويقال إنها جمعت ونشرت بعد وفاته من قبل بعض تلاميذه. وأكثر هذه المذكرات مقتبسة من عدة كتب طبية. وأن تعدد هذه الكتب دليل على سعة اطلاع الرازي الذي كان يكرر القول بضرورة المداومة على الدرس والقراءة. وهو يذكر اسم كل من ينقل عنه ثم يعقب على أكثر ما ينقله مؤيداً له أو معترضاً عليه، وقد يضيف ما توصل إليه من تجاربه ومشاهداته في أثناء مزاولته الصناعة، وهو يقدم ما يعود له بكلمة ((ولي)) وتتميز طريقة البحث فيه أن الرازي يعتمد على الملاحظات والمشاهدات ومطابقتها بما يعرف من نظريات وآراء. ولذلك كان موفقاً في تشخيص المرض الذي يذكره ووصف العلاج له. ((والكتاب حار لكل الفنون الطبية ماعدا العلوم الأساسية (الكليات))^(١٦).

وهناك من يرى أن كتاب الجامع هو كتاب الحاوي نفسه، وأن كلمة الجامع وصف للكتاب لا عنوان له، وأن تسميته بالحواوي قد تكون من عمل المتأخرين، وأنه يصلح عنواناً للكتاب أكثر من كلمة الجامع وأن انفقتا في المعنى^(١٧). كما أن هناك من يقول إن كتاب الجامع موسوعة طبية ألفها الرازي في خمس عشرة سنة، وهو يختلف كلياً عن كتاب الحاوي الذي هو مذكرات السرازي التي جمعت بعده. ولم يعثر من كتاب الجامع إلا على جزءين فقط في مخطوط بمكتبة بودليانا بجامعة أكسفورد. علماً أن الكتاب يتألف من اثني عشر جزءاً.^(١٨)

ومن الجدير بالذكر أن اسم كتاب الحاوي لم يرد ذكره في أي من مؤلفات الرازي المطبوعة، وقد يؤيد ذلك أن الاسم ليس من وضع الرازي^(١٩). بينما ذكر كتابه الجامع الكبير في كتابه ((السيرة

الفلسفية)) إذ يقول عنه عند ذكر بعض مصنفاته ((والكتاب الموسوم بالجامع الذي لم يسبقني إليه أحد من أهل المملكة ولا احتذى فيه أحد بعد احتذائي... وبقيت في عمل الجامع الكبير خمس عشرة سنة أعمل الليل والنهار حتى ضعف بصري وحدث عليّ فسخ في عضل يدي بمنعاني في رقتي هذا عن القراءة والكتابة))^(١).

ونقتبس لصاً من بعض ما أورده الرازي في كتاب الحاوي عن الصداع والشقيقة وعلاجهما لنطلع على أسلوبه في البحث في هذا الكتاب، وعلى ما تضمنه من معلومات طبية. وسنلمس موضوعه وأمانته في النقل عن الآخرين وانتقادهم.

يقول الرازي: قال جالينوس في المقالة الثانية ((من أصناف الحميات)): إن من أصناف الحميات الصداع والشقيقة ما يدور بوائب.

لي: علي ما رأيت في العاشرة من حيلة البرء: إذا كان الإنسان يصدع فإنه يتولد في فم معدته مرار يصبح صداعاً. وعلامة هذا الصداع أن يهيج كل يوم عند خلو المعدة ويعقب النوم على الريق. فحسبه بالغذاء حساء متخذاً من خبز وماء الرمان اليابس أو الرطب فإنه يقوي معدته ويقمع مرارته. ويطول لبث هذا الحساء في بطنه من أجل الرمان، فتغذه به قليلاً فلا يناله الصداع من أجل الرمان، ولا ينصب إلى معدته المرار. وقد جربنا بأن أمرنا العليل بآكل سفرجل غدوة وعشية وأشياء قابضة فسكن هذا الصداع ولم ينله، لأن فم معدته قوي فلم يقبل المرار. لكن إذا كانت القوابض مع أغذية تبقى ويطول لبثها في البطن وتنفذ أولاً فأولاً فهو خير^(٢).

بولونييس، قال: أجود الأشياء في الصداع إسهال البطن وتقليل الغذاء وترك الشراب. قال: ومن الناس من يجتمع في معدته مرار فصدعه إن لم يبادر في كل يوم فيغدي قبل أن يصدع. وعلاجه القيء بالماء الحار إن سهل عليه القيء. ومن عسر عليه القيء فبادر بالطعام الجيد للمعدة وليكن مقداراً قليلاً. وليستحم يومه ذلك نحو

العشاء ويخفف عشاءه. ثم يأخذ من الغذاء قسيماً، واحرص بعد ذلك على أن يكون متى علم أن طعامه قد انقضم لم يدافع به، لكن يأخذ خبزاً من حساء وزيتون أو نحو ذلك من الأشياء القابضة فإنها توقفه، فإني قد امتحنت هذا التدبير فوجدته نافعا.

لي: يسهل هؤلاء في الأيام بطبخ الهليلج والتمر الهندي، ويطعمون الخبز بماء الرمان بعد ذلك كل يوم قبل أن يصدعوا شيئاً قليلاً بمقدار ما لا يصدعون مثل الحفنة، ثم يتصرفون ويستحمون إن أحبوا ويأكلون بعد غذائهم، ويسهل من غد قبل أن يصدعوا، وفي كل أيام يسهلون الصفراء ويأخذون أطعمة مقوية لفم المعدة^(٣).

أرياسيوس، قال في الثامنة: إذا لم تكن في الشقيقة حرارة مفرطة في الرأس فعالج بالأدوية الحارة. وينفع أصحاب هذه العلة أن يقطر في آذانهم دهن فاتر قد فُتق في الرطل منه نصف أوقية فربوت.

لي: علي ما في آخر الرابعة من جوامع الأعضاء الآلة لصد يكون صداع دائم من ضعف الرأس وآخر من كثرة حسه. فإذا رأيت صداعاً مزماً لا يسكن بالعلاجات ولا معه ظاهرة، فأيقن أنه أحد هذين النوعين، وفرق حينئذ بينهما وبين الذي لذكاء الحس، فإن الذي لذكاء الحس الحواس معه نقية والمجاري نقية يابسة، فعالج بالمقوية والمخدرة^(٤).

وقد ترجم كتاب الحاوي إلى اللاتينية، ترجمه فرج بن سالم الصقلي في سنة ١٢٧٩م، وقد طبع مرات عديدة منذ سنة ١٤٨٦م. وما أن جاءت سنة ١٥٤٢م حتى كان يوجد من هذا الكتاب العظيم النفيس خمس طبعات، عدا أجزاء منه كثيرة طبعت منفصلة. لذا كان أثره في الطب الأوربي جد عظيم^(٥).

٢. كتاب المرشد أو الفصول:

كان الرازي يرعى طلابه في أثناء دراستهم وبعد أن يكملوها ويزاولوا الصناعة، يفتهم الفرص ليقدم لهم الإرشادات والنصائح مما يتعلق بعلم الطب أو يسلو كهم وسيرهم بوصفهم أطباء. فوضع

كتاب المرشد ليكون دليلاً مهنياً للأطباء، إذ نقل إليهم ما توصل إليه من التراث الطبي بكل أمانة. وذكر ابن النديم هذا الكتاب، وكذلك القفطي بعنوان (كتاب الفصول ويسمى المرشد)^(١١)، وسماه ابن أبي أصيبعة (كتاب المرشد ويسمى كتاب الفصول)^(١٢). وقد طبع نص الكتاب بعنوان (المرشد أو الفصول) بتحقيق الدكتور البير زكي اسكندر، وصدر ضمن الجزء الأول من المجلد السابع من مجلة معهد المخطوطات العربية التابع لجامعة الدول العربية، في سنة ١٣٨٠ - ١٩٦١. وهو من المصنفات القيمة للرازي، واعتمد فيه على معلوماته النظرية وخبراته العلمية، وعدد من المراجع الطبية لقدماء الأطباء. ويُن الرّازي في مقدمة كتابه هذا غرضه من تأليفه، بقوله: ((دعاني ما وجدت عليه فصول أبقراط من الاختلاط وعدم النظام والغموض والتقصير عن ذكر جوامع الصناعة كلها أو جلّها، وما أعلمه من سهولة حفظ الفصول وعلقها بالنفوس، إلى أن أذكر جوامع الصناعة الطبية وعلّوها على طريق الفصول، وأتحرى في ذلك الإيضاح والتمثيل، بترك الإغراق والوغل في الغوامض، وما يقع فيه الخلاف ويحتاج إلى البحث والنظر، ليكون مدخلاً إلى الصناعة، وطريقاً للمتعلمين والله الموفق للصواب)).^(١٣)

والكتاب مجموعة من الفصول القصيرة في مواضيع طبية مختلفة انتخبها الرازي، وهي تمثل دراساته النظرية التي وردت في كتبه الطبية التي صنفها قبل هذا الكتاب، منها: كتاب الجامع، وكتاب استعمال الإسهال في ابتداء الحميات، وكتاب الباه، وكتاب الشراب، وكتاب دفع مضار الأدوية، وكتاب الشكوك على جالينوس، وكتاب صنعة الطب. كما اعتمد على عدد من كتب جالينوس وغيره من كبار الأطباء. كما تضمنت إرشادات ووصايا لأرباب الصناعة. وقد نقلنا في فصل سابق نص إرشاده في طريقة التعرف على حالة المريض والمرض الذي يشكو منه، كما استشهدنا في فصول أخرى ببعض إرشاداته فيما يتعلق بصناعة

الطب بصورة عامة، ولا سيما ما جاء منها في (فصول في صناعة الطب) وهي آخر فصول الكتاب.

٣. كتاب أخلاق الطبيب:

تميز الرازي بأنه لم يكن ينخل بمعلوماته في صناعة الطب، بل كان يقدم ذلك بحماس إلى زملائه وطلابه. وقد اغتنم فرصة تكليف أحد الأمراء واحداً من طلابه ممن برز في الصناعة هو أبو بكر بن قارب الرازي، ليكون طبيباً خاصاً به، فوجه إليه رسالة أوضح فيها السلوك الطبي وأسس العلاقة بين الطبيب ومريضه، وما ينبغي للطبيب مراعاته إذا ما تولى رعاية الملوك والأمراء طبياً. وهي نصائح لا يستغني عنها طبيب ناشئ أو متمرس، ويمكن القول إنها دليل للأطباء في سلوكهم المهني. وقد طبعت بعنوان (أخلاق الطبيب) حققها الدكتور عبد اللطيف محمد العيد على نسخة منقولة عن أخرى بخط الرازي نفسه، ونشرتها دار التراث بالقاهرة سنة ١٣٩٧ - ١٩٧٧. علماً أن هذه الرسالة لم يرد ذكرها في المصادر التي ترجمت لأبي بكر الرازي. وقد جاء في أولها ((بسم الله الرحمن الرحيم، وبالنعمه فيك، أنه دعاك الأمير فلان إلى حضرته، واختصك لخدمته، معتمداً في ذلك عليك، وملقياً بأسبابه اليك. وقد أحسن الظن بك من اختصك لنفسه، واعتمد عليك من جعلك أمين روحه. وفقك الله لما نديبك إليه من خدمته، ورعاية حقوقه، وحفظ صحته، إنه سمع قريب)).^(١٤)

ومن نصائحه لتلميذه ((فارل ما يجب عليك صيانة النفس عن الاشتغال باللهو والطرب، والمواظبة على تصفح الكتب، فمساءه أن يسألك عن شيء بغته ولا تحفظه فتعسر عليك الإجابة، فيضرك ذلك عنده)).^(١٥) وقوله ((واعلم يا بني أن من المتطبين من يتكبر على الناس، لا سيما إذا اختصه ملك أو رئيس. وقد قال الحكيم جالينوس: رأيت من المتطبين من إذا داخل الملوك فيسطره [كذا] تكبراً على العاقبة وحرهم العلاج، وغلظ لهم القول، وبسر في وجوههم، فذلك المحروم المنقوص، فدعا الحكيم إلى أضداد هذه

الخصال))^(١٠٠).

وقوله ((ويتبغى للطبيب أن يعالج الفقراء كما يعالج الأغنياء))^(١٠١). وقوله ((واعلم يا بني أنه ينبغي للطبيب أن يكون رفيقاً بالناس، حافظاً لغيرهم، كئوباً لأسرارهم، لا سيما أسرار مخدومه، فإنه ربما يكون ببعض الناس من المرض ما يكتمه من أخص الناس به مثل أبيه وأمه وولده، وإنما يكتُمونه خواصهم ويفشونه إلى الطبيب ضرورة))^(١٠٢).

ولا يغفل الرازي وهو يزجي النصائح للأطباء، أن يراعي حقوقهم على المرضى فيقول ((يتبغى لمن يختص المتطبب لنفسه من الملوك والأكابر والسوقة، أن يبالغ في تطيب قلبه بلطيف الكلام، وأن يرفعه فوق جميع من في مجلسه من خدمه وغيرهم، فإن هم إلا خدام جسم، والمتطبب خادم روح))^(١٠٣). وهو يطلب إلى المريض ألا يكتُم سرّه عن الطبيب لأن ((من أعظم الخطأ أنه إذا فعل ذلك وكتّمه عن الطبيب مريداً بذلك دفع اللاتمة عن نفسه. ومن أخطأ خطأ وكتّمه فقد جنى جنايتين وارتكب خطيئتين. والطبيب لا يهتدي لعلاجه إذا لم يفش إليه سرّه))^(١٠٤).

٤. كتاب المنصوري:

صنّف الرازي هذا الكتاب للأمير منصور بن إسحاق بن أحمد حاكم الري من قبل ابن عمه ثاني أمراء السامانيين أحمد بن اسماعيل بن أحمد. وقد جاء في مقدمة إحدى نسخ الكتاب، وهي نسخة الخزانة التيمورية بدار الكتب المصرية برقم (٢٩- طب)، قوله ((أما بعد فإنّ جامع للأمير منصور بن إسحاق بن أحمد في كتابي هذا جملاً وجوامع ونكتاً وعيوناً في صناعة الطب))^(١٠٥). ويقول ابن أبي أصيبعة عن هذا الكتاب ((وتحرى فيه الاختصار والإيجاز، مع جمعه لجمال وجوامع ونكت وعيون من صناعة الطب علمها وعمليها، وهو عشر مقالات: المقالة الأولى في المدخل إلى الطب))^(١٠٦). وذكره ابن النديم وقال إنه يحتوي على عشر مقالات دون أن يذكرها، وأنه كتبه إلى منصور بن اسماعيل،

والصحيح ابن إسحاق كما اشترنا^(١٠٧). وقد نشر النص العربي الأستاذ راسكه في مدينة هالة بالمانيا سنة (١٧٧٦).^(١٠٨)

٥. كتاب برز ساعة:

وضعه الرازي للوزير القاسم بن عبيد الله بن سليمان الحارثي، وهو من الكتاب الشعراء، ووزر للمعتضد بالله بعد وفاة أبيه الوزير عبيد الله بن سليمان بن وهب في سنة ٢٨٨. ولما تولى المعتضد بالله تولى القاسم الوزارة للمكتفي بالله. وقد نشره الدكتور كليك مندرس الصيدلة في المكتب الطبي ببيروت سنة ١٩٠٣.^(١٠٩)

٦. كتاب الطب الروحاني:

قال عنه ابن أبي أصيبعة ((كتاب الطب الروحاني ويعرف أيضاً بسطب النفوس، غرضه فيه إصلاح أخلاق النفس، وهو عشرون فصلاً)).^(١١٠) نشره ب. كراوس ضمن كتاب (رسائل فلسفية للرازي) وأصدرته كلية الآداب بجامعة فؤاد الأول، وطبع بمطبعة بول بارييه بالقاهرة. ويبدو من مقدمته أن أمير الري منصور بن إسحاق الذي ذكرناه آنفاً طلب إلى الرازي ((إنشاء كتاب يحتوي على جمل في إصلاح الأخلاق بغاية الاختصار والإيجاز، وأن يسمه بالطب الروحاني ليكون قريناً لكتاب المنصوري الذي كان غرضه الطب الجسماني وعديلاً لما قدر الأمير في ضمه إليه من عموم النفع وشغله للنفس والجسد))^(١١١). وقال الرازي في الفصل الثالث من الكتاب ((لأننا ذاكرون من عوارض النفس الرديّة والتلطف لإصلاحها ما يكون قياساً ومثلاً لما لم نذكره منها، وتحرى الإيجاز والاختصار ما أمكن في الكلام فيها))^(١١٢).

يتضمن الكتاب عشرين فصلاً في مواضيع أخلاقية عاجلها أبو بكر بأسلوب استقرائي فلسفي مستهدفاً الدعوة إلى مكارم الأخلاق. وفي بعض فصوله نظرات وآراء فلسفية، مثل رأيه في الموت والخوف منه، وقبوله في اللذة والألم. ولا يفوته أن يعتمد حيناً على أقوال كبار فلاسفة اليونان وأطبائهم وآرائهم، أو أنه يستعين بها لشرح وتأييد آرائه وأقواله. وفي ما يأتي مقتبسات من

بعض فصول الكتاب:

قال الرازي في الفصل الأول - في فضل العقل ومدحه -
(إن الباري عز اسمه إنما أعطانا العقل وحبانا به لتتال ونبلغ به
المنافع العاجلة والآجلة غاية ما في جوهر مثلنا نيله وبلوغه. وإنه
أعظم نعم الله عندنا وأنفع الأشياء لنا وأجداها علينا... وبالعقل
أدركنا جميع ما يرفعنا ويحسن ويطيب به عيشنا، ونصل به إلى بغيتنا
ومرادنا... وبه عرفنا شكل الأرض والفلك وعظم الشمس والقمر
وسائر الكواكب وأبعادها وحرارتها، وبه وصلنا إلى معرفة الباري
عز وجل الذي هو أعظم ما استدر كنا وأنفع ما أصبنا... لتحقيق
علينا أن لا نخطئه عن رتبته ولا نترله عن درجته، ولا نجعله وهو
الحاكم محكوماً... بل لرجع في الأمور إليه ونعبرها به ونعتمد فيها
عليه فنمضيها على أمضائه، ونوقفها على إيقافه... لا نسخط عليه
الهوى الذي هو آفته... فإننا إذا فعلنا ذلك صفنا لنا غاية صفاته
وأضاء لنا غاية إضاءته، وبلغ بنا نهاية قصد بلوغنا به، وكنا سعداء
بما وهب الله لنا منه ومن علينا به.')

وقال في الفصل الرابع - في تعريف الرجل عيوب نفسه -
(من أجل أن كل واحد منا لا يمكنه منع الهوى محبةً منه لنفسه
واستصواباً واستحساناً لأفعاله، وأن ينظر بعين العقل الخالصة
المخضة إلى خللاته وسيرته - لا يكاد يستبين ما فيه من المعاييب
والضرائب الذميمة. ومتى لم يستبين ذلك فيعرفه لم يقلع عنه، إذ
ليس يشعر به فضلاً عن أن يستقبحه ويعمل في الإقلاع عنه...
فإن الأخلاق والضرائب الرديئة قد تحدث بعد أن لم تكن. وينبغي أن
يستخير ويتحسس ما يقوله فيه جيرانه ومعاملوه وإخوانه وبماذا
يمدحونه وبماذا يعيبونه. فإن الرجل إذا سلك في هذا المعنى هذا
المسلك لم يكذب يخفي عليه شيء من عيوبه وإن قل وخفي. فإن اتفق
ورقع له عذر ومنازع محب لإظهار مساويه ومعاييبه لم يستدرك من
قبله معرفة عيوبه، بل اضطر والجئ إلى الإقلاع عنها، إن كان ممن
لنفسه عند نفسه مقدار ومن يجب أن يكون خيراً فاضلاً. وقد كتب

في هذا المعنى جالينوس كتاباً جعل رسمه ((في أن الأخيار ينتفعون
بمساعدة انهم)) فذكر فيه منافع صارت إليه من أجل عذره كان له...
وكتب أيضاً ((في تعريف الرجل عيوب نفسه)) مقالة قد ذكرنا نحن
جوامعها وجمالها هنا.')

وقال في الفصل التاسع - في اطراح الكذب - ((هذا أيضاً
أحد العوارض الرديئة التي يدعو إليها الهوى. وذلك أن الإنسان لما
كان يحب التكبر والترويس من جميع الجهات وعلى كل الأحوال
يجب أن يكون هو أبداً المخبر المعلم لما ذلك من الفضل على المخبر
المعلم. وقد قلنا إنه ينبغي للعاقل أن لا يطلق هواه فيما يخاف أن
يجلب عليه من بعد هماً وألماً ولدامة، ونجد الكذب يجلب على
صاحبه ذلك... وليس يصيب الكذاب من الالتذاذ والاستمتاع
بكذبه - ولو كذب عمره كله - ما يقارب ذلك فضلاً عما يوازي
ما يدفع إليه - ولو مرة واحدة في عمره كله - من هم الخجل
والاستحياء عند التضاحه... وأقول إن الإخبار بما لا حقيقة له
نوعان، فنوع منه يقصد به الخير إلى أمر جميل مستحسن يكون له
عند تكشف الخير علماً واضعاً نافعاً للمخبر... وأما النوع الثاني
القديم لهذا الغرض ففي كشفه القضيحة والمذمة، أما القضيحة فإذا
لم يكن على المخبر من ذلك ضرر به... وأما المذمة فإذا جلب على
المخبر من ذلك ضرراً...')

٧. كتاب المدخل إلى الطب:

نشرته جامعة سلطنة باسبانيا سنة ١٩٧٥

٨. رسالة في مدح الطبيب:

نشرها الدكتور البير زكي اسكندر في مجلة المشرق المجلد ٥٤ لسنة
١٩٦٠ ص: ٤٧١-٥٢٢.

٩. رسالة تجارب البيمارستان:

نشرها الدكتور البير زكي اسكندر في مجلة المشرق المجلد ٥٤
لسنة ١٩٦٠ ص: ١٧١-١٧٥.

١٠. كتاب من لا يحضره طبيب أو طب الفقراء. طبع في لكتو

بالمهند سنة ١٨٨٦^(١١)

١١. مقالة في الحصن المنهول في الكلى والمثاني، نشرها

بالعربية مع ترجمة فرنسية الدكتور دى كوليف، وطبعت بليدن في

سنة ١٨٩٦^(١٢)

١٢. رسالة المدخل الصغير الى علم الطب:

نشرها عبد اللطيف العبد بالقاهرة سنة ١٩٧٧^(١٣)

وقد سبق أن ذكرنا عدداً من كتبه الطبية المتعلقة بـ
المريض ونفسيته ودوائه، عند الكلام في هذه الموضوعات.

ولأبي بكر الرازي عدد آخر من الكتب في صناعة الطب.
فقد وضع في العين وأمراضها كتباً عدة، وحاول في اثنين منها تفسير
عملية الإبصار بعكس ما قاله إقليدس. إذ قال الرازي إن الإبصار
لا يحدث بخروج شعاع من العين، وليس سبب ضيق النواظر في
النور واتساعها في الظلام. إلا أنه لم يذكر صراحة بأن الرؤية تحصل
من شعاع الجسم المرئي الساقط على العين، إلا أن انتباهه الى خطأ

علماء اليونان كان التفاتة مبتكرة وخطوة صحيحة قادت ابن الهيثم
ليما بعد ليضع التفسير الصحيح لعملية الإبصار^(١٤). ومن كتبه
الأخرى في العين^(١٥) (كتاب في هيئة العين) و (كتاب في فضل العين
على سائر الحواس) و (مقالة في المنفعة في أطراف الأجفان دائماً).

ومن كتب الرازي الطبية الأخرى: كتاب البرهان، وكتاب
الكافي في الطب، وكتاب منافع الأعضاء، وكتاب في شـسـرف
العضو، وكتاب في الفروق بين الأمراض، وكتاب في علل المفاصل
والنقرس وعرق النسا وهو اثنان وعشرون فصلاً، وكتاب في الجبر
وكيف يسكن الله وما علاقة الحر والبرد فيه، ورسالة في العلل
المشكلة وعذر الطبيب^(١٦).

وله اختصارات لبعض كتب جالينوس منها: اختصار كتاب
حيلة البرء، واختصار كتاب النبض الكبير، وكتاب العلل
والأعراض، وكتاب الأعضاء الآتلة، وكتاب في تفسير لـصـول
أبقراط^(١٧).

الهوامش

- | | | | |
|---|--------------------------|--|-------------------------------|
| (١) الفهرست / ٤٢٩ | (٢) عيون الأنباء / ٤١٤ | (١٨) رسائل فلسفية / ١١٠ | (١٩) المرشد أو الفصول / ٣٧ |
| (٣) مجلة المشرق المجلد (٤٥) لسنة ١٩٦٠ / ١٦٨ عن رسالة للبروني في | | (٢٠) م. ن. ٦٦، ويقصد بالكتاب الأخير ((كتاب التقسيم والتشجير)) | |
| فهرست كتب الرازي | | الذي ذكره ابن النديم / ٤٣٢، والقفطي / ٢٧٤، وابن أبي أصيبعة / ٤٢٢، | |
| (٤) معجم البلدان ١١٧/٣ - ١١٨ | | ويقول إنه ذكر فيه تقاسيم الأمراض وأسبابها وعلاجها بالشرح والبيان على | |
| (٥) الطبري ٩٧/١٠ ورسائل فلسفية / ١٥ | | سبيل التقسيم والتشجير. | |
| (٦) عيون الأنباء / ٤١٥ | (٧) م. ن. / ٤١٤ | (٢١) الفهرست / ٤٣١، وقاربخ الحكماء / ٢٧٢، وعيون الأنباء / ٤٣٢ | |
| (٨) وفيات الأعيان ٢٤٥/٤ | (٩) نكت الحميان / ٢٤٩ | (٢٢) مجلة المشرق المجلد ٥٤ لسنة ١٩٦٠ / ٥٠٥ نقلاً عن مخطوط كتاب بحنة | |
| (١٠) طبقات الأطباء والحكماء / ٧٧ | (١١) تاريخ الحكماء / ٢٧٢ | الطبيب للرازي. | |
| (١٢) طبقات الأمم / ٥٣ | (١٣) رسائل فلسفية / ١١٠ | (٢٣) المرشد أو الفصول / ١١٩ - ١٢٠ | |
| (١٤) مجلة المشرق، المجلد ٤٥ لسنة ١٩٦٠ (١٦٨ - ١٧٧) | | (٢٤) مجلة المشرق المجلد ٦٠ لسنة ١٩٦٠ / ٤٩٦ - ٤٩٨ عن مقال بحنة | |
| (١٥) الفهرست / ٤٣٠، وعيون الأنباء / ٤١٦ | | الطبيب في مخطوط كتاب التصوري. | |
| (١٦) رسائل فلسفية / ١١٠ | (١٧) عيون الأنباء / ٤١٦ | (٢٥) المرشد أو الفصول / ١١٩ | (٢٦) عيون الأنباء / ٤٢٠ - ٤٢١ |

- (٢٧) المرشد أو الفصول/٧٧ و ٨١ (٢٨) الفهرست/٤٢٩
- (٢٩) طبقات الأطباء والحكماء/٧٧ (٣٠) وفيات الأعيان/٤/٢٤٤
- (٣١) عيون الأنباء/٣١٥-٣١٦
- (٣٢) طبقات الأطباء والحكماء/٧٧
- (٣٣) تاريخ الحكماء/٢٧١-٢٧٢ (٣٤) نزهة الأرواح/٨
- (٣٥) عيون الأنباء/٤٢٠ (٣٦) م. ن/٤٢١
- (٣٧) م. ن/٤٢٠-٤٢١ (٣٨) المرشد أو الفصول/١٢٤-١٢٥
- (٣٩) م. ن/١١٣-١١٥
- (٤٠) وقد نشرت مجلة معهد المخطوطات العربية التابع لجامعة الدول العربية، في الجزء الأول من المجلد السابع لسنة ١٩٦١، بتحقيق الدكتور البير زكي.
- (٤١) المرشد أو الفصول/٩٢ (٤٢) المرشد أو الفصول/١١٢
- (٤٣) م. ن/١٢٤ (٤٤) نفسه/٩٠ (٤٥) نفسه/١٠٨
- (٤٦) نفسه/٩٣ (٤٧) نفسه/٨٤ (٤٨) نفسه/٢٧
- (٤٩) نفسه/٢٩ (٥٠) عيون الأنباء/٤٢١
- (٥١) المرشد أو الفصول/١٢١ (٥٢) عيون الأنباء/٤٢١
- (٥٣) المرشد أو الفصول/٤٢-٤٣
- (٥٤) المرشد أو الفصول/٤٦ و ٩٣-٩٤
- (٥٥) م. ن/٩٣ (٥٦) نفسه/٩١ (٥٧) نفسه/٨٩
- (٥٨) نفسه/٤٥ (٥٩) المرشد أو الفصول/٥٨
- (٦٠) م. ن/١٠٩ (٦١) عيون الأنباء/٤٢٢
- (٦٢) م. ن/٤٢٣ (٦٣) م. ن/٤٢٦
- (٦٤) م. ن/٤٢١ (٦٥) م. ن/٤٢٣
- (٦٦) المرشد أو الفصول/٥٩، و عيون الأنباء/٤٢٦
- (٦٧) عيون الأنباء/٤٢٦ (٦٨) م. ن/٤٢٢
- (٦٩) عيون الأنباء/٤٢٠ (٧٠) م. ن/٤٢١
- (٧١) المرشد أو الفصول/٩١ (٧٢) م. ن/١٢٢
- (٧٣) عيون الأنباء/٤٢٦ (٧٤) م. ن/٤٢١
- (٧٥) م. ن/٤٢٦ (٧٦) مختصر تاريخ الطب العربي/٥٢٤
- (٧٧) المرشد أو الفصول/٩٣ (٧٨) م. ن/٦٠-٦٣
- (٧٩) م. ن/٣٣ (٨٠) م. ن/٣٦
- (٨١) عيون الأنباء/٤٢١
- (٨٢) الفهرست/٤٣١-٤٣٣، وتاريخ الحكماء/٢٧٣-٢٧٦، و عيون
- الأنباء/٤٢٣-٤٢٧
- (٨٣) الفهرست/٤٣١
- (٨٤) عيون الأنباء/٤٢١
- (٨٥) م. ن/٤٢٣-٤٢٤
- (٨٦) مختصر تاريخ الطب العربي/٥١٤
- (٨٧) طب الرازي/١١
- (٨٨) مجلة المشرق، المجلد ٥٤ لسنة ١٩٦٠-٤٧٤
- (٨٩) مختصر تاريخ الطب العربي/٥١٤
- (٩٠) وسائل فلسفية/١٠٩-١١٠
- (٩١) كتاب الخاوي/١-٣٨٣-٣٨٤
- (٩٢) كتاب الخاوي/١-٣٩١-٣٩٢
- (٩٣) م. ن/١-٣٣٤
- (٩٤) معجم المطبوعات/١-٩١٤، وتراث الإسلام/٤٦٥
- (٩٥) الفهرست/٤٣٣، وتاريخ الحكماء/٢٧٥ (٩٦) عيون الأنباء/
- (٩٧) المرشد أو الفصول/١٧
- (٩٨) اخلاق الطبيب/١٦-١٧ (٩٩) م. ن/١٩-٢٠
- (١٠٠) اخلاق الطبيب/٣٥-٣٦ (١٠١) م. ن/٣٧
- (١٠٢) م. ن/٢٧ (١٠٣) م. ن/٣١-٣٢
- (١٠٤) م. ن/٦٨
- (١٠٥) طبقات الأطباء والحكماء، الحاشي: ٧٨-٧٩
- (١٠٦) عيون الأنباء/٤٢٣
- (١٠٧) الفهرست/٤٣١
- (١٠٨) مختصر تاريخ الطب العربي/٥١١
- (١٠٩) معجم المطبوعات العربية/١-٩١٤
- (١١٠) عيون الأنباء/٤٢١
- (١١١) رسائل فلسفية للرازي/١٥
- (١١٢) م. ن/٣٢-٣٣
- (١١٣) م. ن/١٧-١٩
- (١١٤) رسائل فلسفية للرازي/٣٣-٣٥
- (١١٥) رسائل فلسفية للرازي/٥٦-٥٨
- (١١٦) مختصر تاريخ الطب العربي/٥١٩
- (١١٧) م. ن
- (١١٨) معجم المطبوعات العربية/١-٥٢٣-٥٢٤
- (١١٩) مختصر تاريخ الطب العربي/٥١٩
- (١٢٠) عيون الأنباء/٤٢١ و ٤٢٥
- (١٢١) م. ن/٤٢٣ و ٤٢٤ و ٤٢٥
- (١٢٢) م. ن/٤٢١-٤٢٦
- (١٢٣) م. ن/٤٢٠-٤٢٦

الطير بين بدائك رموز الرحلة في القصيدة العربية قبل الإسلام

د. محمود عبد الله الجادر

كلية الآداب - جامعة بغداد

صورها ليجعلها سبباً لذكر أهلها الراحلين أي الحديث عن المرأة الطاعنة وهو الحديث الذي يشكل القاسم النفسي المشترك بين الشاعر وجمهوره، فهو يستدعي به (إصغاء الأسماع) فإذا استوثق من ذلك بدأ بتصوير مآلقه في رحلته من (سرى الليل وحسر المهجر وإنضاء الراحلة والبحير...) ليوجب على المدوحه (حق الرجاء وذممة التأمل) ^(١).

أما المحدثون فقد ذهبوا مذاهب شتى في التفسير فذهب بعضهم إلى أن الأمر قائم على تقليد نماذج رائدة ^(٢)، وذهب بعضهم إلى ربط الظاهرة ببواعث البيئة الصحراوية ومفرداتها المتاحة ^(٣)، وذهب آخرون مذاهب نفسية أو فلسفية في التفسير ^(٤).

والذي يعنينا في هذه الدراسة من مراحل القصيدة الجاهلية مرحلة الرحلة التي أشرنا إلى اعتقادنا بأنها تمثل مرحلة انتزاع النفس من هموم الذكريات التي تطرحها لوحات الافتتاح، ومن ثم الانتقال إلى مواجهة الواقع وتحدياته الشائكة، ولعل ذلك ما يكاد الشعراء الجاهليون يصرحون به في أبيات الانتقال من الافتتاح إلى الرحلة فهم عادةً يختمون مناجاتهم للأطال أو حديث ذكرياتهم مع الحبيبة التي غدت محض حلم زائل بعارة (فدعها وسل لهم غنك بجسرة...) أو (فعد طلائها ونعز عنها بناجية...) أو (فاقطع لبانة من تعرض وصله...) ^(٥) فالانتقال من لوحات الافتتاح إلى لوحات الرحلة تحول من عوالم الماضي الذي يستحيل بعثه من جديد إلى عوالم الحاضر المتاحة ومانقسه متغيراته من فرص التحسدي ومواجهة

في القصيدة الجاهلية المتعددة الموضوعات تتوالى ثلاث مراحل تدرج في أولها لوحة واحدة أو أكثر من لوحات الطلل والظعن والنسيب والغزل والطف والحمة، وإذا نتجحه لوحات الافتتاح هذه إلى استرجاع ذكريات عفاها الزمن بوجه عام فإن المرحلة الثانية تنفتح للوحات تبدو تفاصيلها مهيأة لتصوير مواجهة الواقع الآتي، فالشاعر ينتزع نفسه من مناجاة أطال حبيبته الراحلة ليخوض رحلة يواجه فيها مخاطر الصحراء على ناقة صلبة سريعة تشبه نور وحش يواجه ليلة ريح ومطر وبرد تطارده في لججها كلاب صباد، أو تشبه حمار وحش يواجه الظلما مع أنه فريد من غدير ماء يكمن عنده صياد تنذره سهامه بخاطر الموت أو تشبه ظليماً يرعى مع نعامة حتى يذكره الليل بسفراخه أو بيضه ليعود إليها مسرعاً، وقد يرحل الشاعر على فرس يصطاد به، فإن اعرض عن الصيد كان لصورة الفرس أن تنفتح على صورة طير يخوض مطاردة صيد.

وحين ينتهي الشاعر من رحلته على الناقة أو الفرس يفتح أفق قصيدته لمعالجة غرضه الذي بعثه على قولها في الأصل مديح أو هجاء أو فخر أو دناء ^(٦).

ويبدو أن القدماء لم يطيلوا الخلاف على تفسير المراحل الثلاث، فكأنهم اكفوا بتفسير ابن قتيبة الذي مزج بين التصور التاريخي والتصور النفسي لمهمة مرحلي الافتتاح والرحلة فأشار إلى أن ظاهرة الأطال مرتبطة بحياة البداوة وأن الشاعر استحضّر

التحدي مما يشغل النفس ويملؤها بزهو الإحساس بقسمة وجودها الإنساني.

وحين تفتح مرحلة الرحلة يكون على الشاعر أن يسند دور البطولة إلى ناقة أو فرس، وأن يفتح صورة كل منهما لواحد أو أكثر من منافذ التشبيه بما أشرنا إليه من وحوش الصحراء، ومن هذه المنافذ دخلت صورة الطير في أجواء الرحلة من القصيدة الجاهلية.

ولقد شغل الطير جانباً مهماً من وعي المجتمع الجاهلي، فهو يؤدي أدواراً معروفة في عدد من قصصهم وأساطيرهم المتداولة فثمة الغراب في قصة ابني آدم عليه السلام، وثمة الغراب والحمامة في قصة نوح عليه السلام، وثمة النسر السبعة في قصة لقمان، وثمة هدهد سليمان، وثمة حمام زرقاء اليمامة، وثمة عنقاء مغرب والحمامة وغير ذلك مما قد يطول إحصاؤه.

واحتل الطير من مفردات الحياة الطبيعية التي كانت متاحة لرؤية الفرد الجاهلي موضعاً متميزاً، فهو يلفت نظره بطبيعة حياته الخكومة بقوانين مدهشة، وهو يستدر إعجابه بسرعه حياً وبكثافة أسرابه حيناً وقدرته على التخلص مما يواجهه من مآزق حيناً آخر؛ ومن هنا فسح له مواضع متناثرة من شعره، فهو يستحضره في لوحات مختلفة من مراحل قصيدته الثلاث، أو تلك حقيقة رصدتها دراسات علمية معاصرة بأقدار متفاوتة^{١٨} بيد أن تلك الدراسات لم تنابع الطبيعة الخاصة لاستحضار صورة الطير في لوحة الرحلة وتوظيفه في مشاهداتها التي تبقى متجهة إلى تصوير مواجهة تحديات الواقع وخوض أشواط الصراع المتاحة في إطار البسطة، فضلاً عن تضافر مفرداتها التفصيلية على هيئة الأجواء النفسية لاستقبال الموضوع الرئيس من القصيدة فهي تستحضر صورة الناقة حين يكون موضع القصيدة منبثقاً من أجواء تأمل ومعالجة متأنية، ولكنها تستحضر صورة الفرس حين يتجه موضوع القصيدة إلى أجواء الجموح والاندفاع الفروسي^{١٩}.

وعلى الرغم من أن السرعة والصلابة والإصرار على بلوغ الهدف من الرحلة هي السمات التي ظل الشاعر يحرص على توفيرها

لناقسته من خلال وصف متانة أعضائها وتماسك بنيتها ومن ثم اقتدارها على اجتياز أهوال الطريق الممتد على أديم صحراء لا نهاية لها فإن منافذ التشبيه بثور الوحش أو حمار الوحش أو الظليم ظلت تتيح له فرص متابعة قصصية توفر أجواء متباينة ينتفع الشاعر من مدلولاتها الخفية لتهيئة أجواء موضوعه الرئيس، فقصة صراع ثور الوحش تقوم على توفير مضامين البطولة الفردية التي يؤديها الثور وحده في قصته التقليدية، أما قصة صراع حمار الوحش فإنها تهيئ أجواء البطولة الجماعية لما تطرحه من تفاصيل يؤدي الحمار فيها دور مسؤولية القيادة للمجموعة التي ترافقه.

يبقى بعد ذلك أن تأمل مدلولات البديل الثالث للناقة، وهو الظليم الذي يعد بديل الناقة الوحيد المنتمي ببنيته إلى عالم الطير وإن كان لا يمارس الطيران على وجه الحقيقة، ولعل هذه السمة هي العامل الأساس الذي دفع الشاعر إلى اختياره دون سواه من عالم الطير لتشبيه ناقته به، فالشاعر يدرك تماماً أن سرعة ناقسته مهما اشتدت لاتضاهي سرعة طيران الطائر، ولكن عدو الظليم الذي يجازجه ما يشبه الطيران يجعل تشبيه الناقة بالظليم أقرب إلى طبيعة الأشياء، فضلاً عن التناظر النسبي في الحجم فليس ثمة طائر في مشاهدات الفرد الجاهلي يضاهي حجمه حجم الناقة أو يضاهيه إلا الظليم.

ولم يكن المعيار المادي هو المسوغ الوحيد لاختيار صورة الظليم من سائر الطيور بديلاً للناقة، فثمة قصة تقليدية يؤدي الظليم ونعامة دور البطولة فيها، فهما برعيان فمهما كله يتقفان الحنظل والخطبان حتى يذكرهما الليل بفراخهما أو ببضاكما فيهرعان إليها بنهفة الأبوة والأمومة حتى يبلغاها فيحضن الظليم الفراخ أو البيض وتطوق به النعامة تناغيه وقد أحسست بالطمأنينة والأمان، ولعل أكمل صورة يطالعنا بها ماسلم من يد الأيام من الشعر الجاهلي تلك التي رسمها علقمة الفحل لناقته في قوله:

كأنها خاضب زعر قوائمه

أجني له بـ———— اللوى شري وتوئم

اسم الشاعر	صيغة التشبيه	طبيعة التشبيه	عدد الابيات	الموضع من الديوان
أمرؤ القيس	الناقة ظليم يبحث عن فراخه	قصة مختصرة	٣	١٧٠
أمرؤ القيس	الناقة ظليم يعدو نحو بيضه ونعامه	قصة مختصرة	٢	١٧٩
أمرؤ القيس	الناقة ظليم يعدو نحو فراخه	قصة مختصرة	٣	٣٠٦
علقمة الفحل	الناقة ظليم يعدو نحو فراخه ونعامه	قصة مفصلة	١٢	٥٨
عبيد بن الأبرص	النوق نعام نالرة	تشبيه فقط	١	٨٤
أخارث بن حازة	الناقة نعامه أفرعها صياد	قصة مختلفة	٣	٩
بشر بن أبي خازم	الناقة نعامه تحمي فرخها	تشبيه فقط	١	٣٧
بشر بن أبي خازم	الناقة نعامه معها ظليهما	تشبيه فقط	٣	١٥٤
عترة بن شداد	الناقة ظليم مع فراخه	تشبيه دون قصة	٤	١٩٩
زهير بن أبي سلمى	الناقة ظليم	تشبيه فقط	٢	٦٤
زهير بن أبي سلمى	الناقة ظليم معه نعامه يحنان إلى فراخهما	قصة مختصرة	٤	٢٤٨
زهير وابنه كعب	وصف للظليم والنعام وبيضهما	وصف دون قصة	٤	٢٥٨
ليد بن ربيعة	البقرة التي شبه بها ناقة ظليم أفرعته الريح	تشبيه فقط	٢	٥٩
كعب بن زهير	الناقة ظليم ونعامه يهرعان إلى بيضهما	قصة مفصلة	١٢	٨٢
كعب بن زهير	الإبل نعام	تشبيه فقط	١	٩٦
سحيم عبد بني الحسحاس	الناقة ظليم	تشبيه فقط	٢	٣٨

على محاولة تصور طبيعة تطور التشبيه خلال العصر :

إن تأمل المسرد كفيلاً أن يوقفنا على جملة حقائق منها.

١- إن توظيف صورة الظليم والنعام في إطار تشبيه الناقة نادر جداً بالقياس إلى تشبيهها بشور الوحش أو حمار الوحش، فثمة عشرات الشعراء ممن لم ترد أسماءهم في المسرد شبهوا نوقهم بالشور والحمار في نص أو أكثر من نصوصهم ولم يشبهوها بظليم أو نعام قط ولهذا لم

ترد أسماءهم في المسرد ومنهم فحول مشهورون كالنابغة والأعشى وأوس بن حجر والخطبة... الخ فضلاً عن أن من وردت أسماءهم من الشعراء في المسرد لم يشبهوا نوقهم بالظلمان إلا في القليل النادر قياساً إلى عدد مرات تشبيههم إياها بالشور أو الحمار ، ويبدو أن هذه الندرة راجعة إلى ضالة تفاصيل قصة الظليم وضالة مدى الزخم الإيحائي لعقيدة الصراع فيها قياساً إلى زخم إيجاء قصتي الشور والحمار ، ولعل هذه الندرة وقلة الممارسة كانت السبب في اختيار

زهير بن أبي سلمى لصورة الظليم دون سواها ليجعلها مضماراً
لاختبار شاعرية ابنه كعب الذي ظل ينهائهم عن قول الشعر مخافة أن
يصدر عنه ما لاخير فيه فلما وجدته مصراً على قوله امتحن شاعريته
بان طلب اليه أن يميز مايقول وابتدأ بوصف رحلة في الصحراء ثم
انتفى الى وصف الظليم^(١٢).

٢- إن القصة وردت مستوفية التفاصيل عند شاعرين أحدهما
جاهلي قديم (علقمة الفحسل) والآخر من مختصرمي الجاهلية
والإسلام (كعب بن زهير)، وإنما وردت موجزة أو قائمة على
التشبيه فقط عند شعراء قداماء وشعراء أدر كوا الإسلام من
الجاهليين، ومن هنا نرى أن لا تعجل إطلاق الحكم بأن جنوح أكثر
الشعراء الى اختصار القصة كان اعتماداً على شيوع تفاصيلها بين
الشعراء والجمهور ولكثرة ورودها مستوفية التفاصيل في دواوين
الأوائل، فقد رأينا أن دواوين الأوائل (امري القيس وعبيد بن
الأبرص والحارث بن حلزة...) أوردت القصة مختصرة، بل إن بعض
الدواوين المتقدمة لم تورد صورة الظليم إلا في إطار التشبيه الخفى،
ومن هنا يحق لنا أن نفترض واحداً من الفراضين أولهما : أن القصة
كانت شائعة التفاصيل بين الشعراء والجمهور فعلاً لورودها وافية
التفاصيل في شعر شعراء المرحلة التي سقطت مروياتها قبل ظهور
المهلهل وامري القيس، وثانيهما : أن ورود القصة وافية التفاصيل في
ديواني ثلاثية وكتب ليست إلا استطراداً متبرزاً دارسها الشاعران
وأن الأصل في التشبيه هو التفاصيل المختصرة أو بعض التشبيه.

ويرجح لدينا الإعتناء عن قبول الفراض الثاني ذلك، أن
النصوص التي اختصرت القصة لم تستغن عن الإيحاء السريع الى
تفاصيلها (رعي الظليم، عدوه بحر بيضه أو فراخه، نجاة البويض أو
الفراخ من مخاطر الطبيعة) وأبسطها (الظليم، النعامة، البويض أو
الفراخ) مما يؤكد شيوع أركان القصة حتى في النماذج الموجزة،
فضلاً عن حقيقة راسخة أخرى وهي أن تشبيه الناقة بالثور أو الحمار
(وهما الحيوانان اللذان يناظران الظليم على صعيد تشبيه الناقسة)
الفتح لقصة وافية التفاصيل أحياناً ولقصة موجزة أحياناً وشخص

التشبيه أحياناً أخرى سواء في دواوين المتقدمين أم في دواوين
التأخرين، بيد أن ذلك كله لم يبلغ حقيقة أن استحضار صورة
الحيوانين كان للانتفاع بما تقدمه قصة كل منهما من معطيات تأثيرية
تقسي الأجواء النفسية المطلوبة للقصة سواء استوفى النص
التفاصيل أم أوجزها أم اكتفى بالتشبيه وحده، وذلك ما نرى أنه
ينسحب على صورة الظليم الذي لم تتكرر صورته بديلاً للناقة بهذه
الكثافة النسبية إلا لتحقيق الهدف نفسه ومن هنا نرى أن اختصار
قصة الظليم أو الاكتفاء بالتشبيه به لا قيمة له إلا إذا كان ذلك
يفترض تداعي تفاصيل قصته في ذهن المتلقي.

وهكذا يقسي لدينا الافتراض الأول الذي يذهب الى أن
الأصل في صورة الظليم هو استيفاء أركان القصة وتفاصيلها وأن
الاختصار يعتمد على شيوع تلك التفاصيل في نصوص شعراء
مرحلة ما قبل امري القيس، وهو الفراض لا يعتمد على توليق تاريخي
ولكنه قد يكتسب وجاهته إذا دعمناه بالقول بأن ما وصل إلينا من
دواوين شعراء مرحلة المهلهل وامري القيس ومن بعدهما لم يكن
كاملاً لقصة شعراء ذهبت دواوينهم وثمة شعراء ذهبت نصوص من
دواوينهم وثمة نصوص سقطت أجزاء منها، فأية فرصة علمية بسعد
ذلك تبقى لترجيح أي افتراض آخر غير هذا الافتراض؟

٣- إن الشعراء لم يلتزموا التزاماً مطلقاً بالتفاصيل المتداولة للقصة،
فقد (ابتكر) بعضهم مجرى جديداً للتفاصيل مع المحافظة على بعض
أبطال القصة، فقد رأينا الحارث بن حلزة يشبه ناقته بنعامة يجعلها
تعدو فرعاً من صياد أثارها وليس إشفافاً على بيض أو فراخ حين
قال:

يزفوف كأنسها هقلة أم (م)

رنال دوية سف

آست نبة وأفسر عها القن (م)

اص عصراً وقد دنا الإمساء

فخرى خلفها من الرجوع والوقس (م)

مع منها كأنه إهباء^(١٣)

وعمد آخرون إلى الابتكار في تغيير بعض أبطال القصة وبعض تفاصيلها ، فقد شبه لبيد ناقته ببقرة مسبوعة ثم شبه البقرة نفسها بظليم يعدو لزعاً من ريح الشمال وليس حينئذ إلى بيضه أو فراخه حيث قال:

بجسرة تنجل الظران ناجية

إذا توقد في الديمومة الظرر

كانما بعدما أقيت جلتها

خمساء مسبوعة قد فاتها بقر

تنجو نجاء ظليم الجو الفرعة

ريح الشمال وشفان له دور^(١٠)

ولعل من الطريف أن نشير هنا إلى صورة مفردة للظليم ترد في ديوان تأبط شراً، وهي صورة تقوم على تشبيه الشاعر نفسه - وليس ناقته - بالظليم المسرع نحو فرحين له، وهي صورة لنا أن نتلمس مسوغاتها في طبيعة شعر الصعاليك الذين لم يرحلوا في شعرهم على ناقه أو فرس وإنما كانوا يغزون فيعدون على أرجلهم كما قال الأصمعي^(١١)، ولطالما تغنى الصعاليك بوصف سرعة عدوهم، أما تأبط شراً فقد عمد إلى اقتطاع صورة الظليم من لوحة الرحلة التي ترد في شعر الفحول عادة ليوظفها في إطار تصوير سرعة عدوه بعد غزوة نهت إليه القوم فطارده، فلم ينجح إلا عدو كعدو ذلك الظليم:

فأدبرت لاينجو نجائي تقنق

يبادر فرخيه شحالاً وداجنا

من الحص هزروفت يطير عفاؤه

إذا استدرج الفيفا ومد المغابنا

أزج زلوج هزري زفازف

هزف ييذ الناجيات الصوافنا^(١٢)

٤ - لم يكن الظليم هو البديل الوحيد للناقة من عالم الطير ولم يختص الظليم بأن يكون بديلاً للناقة وحدها فيما وقعت عليه اليد من النصوص، فقد شبه عبيد بن الأبرص النوق بأسراب القطا ليقرر

كثافتها وكثرة عددها حين قال:

وكن كأسراب القطا هاج وردها

مع الصبح في يوم الخروب وميض^(١٣)

وشبه طرفة بن العبد شعر ذيل ناقته بجناحي نسر في قوله:

كان جناحي مضرحي تكتفا

حفافيه شكاً في العسب بمسرد^(١٤)

وشبه بشر بن أبي خازم أنثى حمار الوحش التي وردت في تشبيه

الناقة في لوحة الرحلة بالعقاب حين قال:

وتشج بالعر القلاة كأنها

فتحاء كاسرة هوت من مرقب^(١٥)

وشبه كعب بن زهير ناقته في لوحة الرحلة بقطة يطاردها باز^(١٦)

وهي صورة شاعت في إطار بدائل الفرس وليس الناقة في الشعر الجاهلي كما ستري ولهذا سندع الحديث عنها الآن ريثما نستجليها في الموضع المناسب من البحث.

وكما لم تختص الناقة بالظليم وحده في لوحة الرحلة فإن الظليم لم يختص بها أيضاً فكان بديلاً للفرس أحياناً عن طريق التشبيه المقطوع عن متابعة تفاصيل القصة التقليدية قال طفيل الغنوي في وصف فرسه:

إني وإن قل مالي لا يفارقني

مثل النعامة في أوصالها طول^(١٧)

وقد يستطرد الشاعر في وصف الظليم وصفاً عضوياً حتى يستغرق ذلك أحد عشر بيتاً في نص للأفوه الأودي^(١٨)، وهو نص لم يسرد فيه أي ملمح من ملامح قصة الظليم التقليدية، بيد أن أكثر تشبيهات الفرس بالظليم وردت مختصرة فهي لا تعدو حدود البيت أو بعض البيت في دروين الشعراء الآخرين^(١٩).

٥ - كان الظليم هو البديل الرئيس على الرغم من أن النعامة جاءت بديلاً في بعض النصوص كما تقرر مفردات المسرد، وتلك ظاهرة تنفق والاتجاه العام لبدايل الناقة الأخرى، فالذكر هو البطل الرئيس في قصتي الحمار والثور، بيد أن أنثى الحمار (الأتان وربما الأتن) ظلت

تشاركه البطولة في أكثر القصص التي تداولها الشعراء، أما الثور الذي يخوض صراعه وحيداً على وجه العادة فإن أنثاه لم تنح لها فرصة أداء أي دور إلى جانبه، ولكن بعض الشعراء جعلوها تخوض هي صراع الثور نفسه في عدد نادر من النصوص^(٢٢)، ثم ذهب بعض شعراء أواخر العصر إلى أبعد من ذلك فربموا لوحة مبتكرة هيأوا لها تفاصيل جديدة وختموها بتفاصيل مقتبسة من قصة الثور ومنحوا البطولة فيها للبقرة التي جمعوها ترعى مع وليد لها فيشغلها المرعى عن رعايته حتى إذا مضى بهما الوقت عادت تبحث عنه فلا تجد إلا جلدًا وعظاماً وبقايا خلفتها الوحوش التي أترسته، فتقف ملهوفة والهة، وفي تلك اللحظة تسمع صوت كلاب الصيد فتهرع هاربة لتلحقها الكلاب فتدور معركة تنتهي عادة بنجاة البقرة^(٢٣).

ومن تأمل طبيعة البطولة في قصص بدائل الناقة من غير عالم الطير فخرج بما يسوغ لدينا القناعة بالنتائج المستقاة من المسرد وقررت أن الظليم هو البطل الرئيس، أما بطولة النعامة فليست إلا استثناءً.

بقي علينا أن نقرر أن استقراء لوحات الرحلة على الناقة وتأمل بدائلها يشير إلى أن الطير لم يكن ضمن البدائل الأساسية لها، وأن صور الظليم، الذي يقف بين الطير والحيوان، فضلاً عن صور الطيور الأخرى التي وردت في اللوحة عن طريق التشبيه لا تمثل إلا نسبة ضئيلة بالقياس إلى نسبة البدائل الأخرى كالثور والحمار وسواهما من البدائل الهامشية، وتلك حقيقة سبق أن أومأنا إلى باعثها المتمثل في التزام الشعراء بالتماثل الموضوعي الذي توفره صورنا الثور والحمار في الحجم ومدى السرعة ولا توفره صورة الطير إلا حين يختار الشاعر الظليم أو النعامة ويتابع قصتهما التي لا يبلغ زلجهما التأثير عمق تأثير قصتي الثور والحمار.

أما في لوحة الفرس فإن الأمر يبدو مختلفاً تماماً، فسرعة الفرس، وطبيعة عدوه وصور جرمه قياساً إلى الناقة أمور جعلت صورة الطير مؤهلة لأن تكون البديل الرئيس له سواء في لوحة وصف فرس الصيد أم في لوحة الرحلة على الفرس، أم في وصف

الفرس في لوحات القروسية بوجه عام.

والذي يبدو أن اقتران صورة الفرس بالطير كان أمراً مفروغاً منه في مرحلة مبكرة من العصر الجاهلي، فلا يخلو من دلالة ماورد في منالفة شعريه جرت بين عبيد بن الأبرص وأمرئ القيس وقامت على طرح الألفاظ وتقديم حلولها إذ قال عبيد ما السابقات سراع الطير في مهل

لاستـــــــتكن ولو أجمتها فاســـــــا

فقال امرؤ القيس:

للك الجياد عليها القوم قد مسحوا

كانوا لمن غداة الروح أحلامـــــــا^(٢٤)

وقد سبقت الإشارة إلى أن الشاعر الجاهلي يستحضر صورة الفرس حين يتجه مضمون القصيدة إلى مجرى الحماسة في التحدي أو مواجهة التحدي، فلكل أجواء تبدو صورة الناقة بصبرها وأناقها غير قادرة على توفيرها قدرة صورة الفرس بمجموعة وسرعته وقدرته على الاقتحام.

وتتخذ صورة الفرس في مرحلة الرحلة من القصيدة الجاهلية واحداً من اتجاهين متباينين فقد يرسم الشاعر صورة فرس صيد يغدر به منفرداً أو مع صحيب له ليكنموا عند غدير ماء ينتظرون الوحش حتى إذا ورد سرب منه انطلق الفرس ليصطاد طريدة، وقد يستطرد الشاعر فيصور وليمة الطعام التي يكون لحم الطريدة مادتها، ثم يصور عودة الركب يتقدمه فرس الصيد الذي لم يزل بنشاطه الذي كان عليه قبل الصيد^(٢٥).

أما الاتجاه الثاني فيتمثل في وصف الرحلة على فرس، وهي رحلة لا تنفتح للتفاصيل المعهودة في لوحة الناقة من وصف للطريق والصحراء وأحوال السفر، وإنما تختصر اختصاراً وتعتمد على وصف الفرس نفسه في البيتين أو الثلاثة، ثم يعتمد الشاعر إلى تشبيه الفرس بطائر من الجوارح يطارد فريسة أو إلى تشبيهه بطريدة من الطير أو الحيوان يطاردها طائر من الجوارح، ولا يقصوم الاختيار على رغبة الشاعر الصرفة، وإنما يتحول الفرس جراحاً يطارد فريسة

حين توجه أجواء القصيدة الى تصوير موقف التحدي والافتحام، ويتحول طريدة في القوائد التي توجه الى تصوير مواقف مواجهة التحدي، تلك هي القاعدة التي يؤيدها الاستقرار العام للنصوص، ولكنها ليست قاعدة ثابتة دائماً، فثمة نصوص سقطت موضوعاتها الشعرية الباعثة على القول، وثمة نصوص سقطت أجزاء من موضوعاتها بحيث غدا ما تبقى منها موهماً بتباين المنطلقات أو غيابه، على أن ذلك قد لا يعيننا في هذه الدراسة قدر ما تعينا طبيعة استحضار صورة الطير ومجرى التفاصيل القصصية في كل من لوحتي الجراح الصيد والطير أو الحيوان الذي يطارده جراح.

ففي المجرى الذي يتحول فيه الفرس جراحاً يطارد فريسة يكون بطلا الحدث هما الجراح البديل والفريسة التي تكون طيراً أو حيواناً، وتوجه التفاصيل الى تصوير عوامل القوة والسرعة في الجراح الذي يدفعه جوعه أو جوع فرائخه الى الجدد في المطاردة، فضلاً عن توفير عوامل الجدد في الاتقاء والهرب في الطريدة، أما الحدث فيتمثل في المطاردة نفسها واندفاع الجراح وتماثل الطريدة في محاولة النجاة التي غالباً ما تتحقق لها في آخر اللوحة، ثم قد يعنى الشاعر بتحديد الزمان ووصف المكان لتكتمل أركان عمل (درامي) متقن.

ومن الصور المبكرة صورة لفرس امرئ القيس شبهها فيها بأنثى عقاب تطارد ذئباً وتابع التفاصيل في قوله:

كَأَنَّمَا حِينَ فَاضِي الْمَاءِ وَاحْتَفَلَتْ

صَفْعَاءُ لَاحَ لَهَا بِالسَّرْحَةِ الذِّيبُ

فَابْصَرَتْ شَخْصَةً مِنْ رَأْسِ مَرْقَبَةٍ

وَدُونَ مَوْقِعِهَا مِنْهُ شَنَاخِيْبُ

صُبَّتْ عَلَيْهِ وَمَاتْنَصِبُ مِنْ أَمَمٍ

إِنَّ الشَّقَاءَ عَلَى الْأَشْقِيَيْنِ مَصْرُوبُ

كَالدُّلُوبِ بَتَّتْ عَرَاهَا وَهِيَ مَغْلَمٌ

وَخَافَا وَذَمَّ مِنْهَا وَتَكْرِيْبُ

وَيَلْمُهَا مِنْ هَوَاءِ الْجَوِّ طَالِبَةً

وَلَا كَهَذَا الَّذِي فِي الْأَرْضِ مَطْلُوبُ

كَالْبَرْقِ وَالرَّيْحِ شَدَّامَتُهُمَا عَجَبُ

مَا لِي اجْتِهَادٍ عَنِ الْإِسْرَاعِ تَغْيِيْبُ

فَادْرَكْنَهُ لَنَالَهُ مَخْسَالُهَا

فَالسَّلَّ مِنْ تَحْتِهَا وَالدَّفْعُ مَثْقُوبُ

يَلُودُ بِالصَّخْرِ مِنْهَا بَعْدَمَا قَتَرَتْ

مِنْهَا وَمِنْهُ عَلَى الْعَقَبِ الشَّابِيْبُ

ثُمَّ اسْتَفَاتَ بِدَحْلِ وَهِيَ تَعْفَرُ

وَبِالْلسَّانِ وَبِالشَّدَقِيسِ تَعْرِيبُ

مَا أَخْطَأَتْهُ الْمَنِيَا قَيْسَ أَمَلَةٍ

وَلَا تَحْزُرُ إِلَّا وَهُوَ مَكْرُوبُ

فَظَلَّ مُتَجَحِّراً مِنْهَا يَرِاقِبُهَا

وَيَرْقُبُ الْعَيْشَ إِنْ الْعَيْشُ مَحْبُوبُ"^{١٠}

وتردد الصورة في دواوين الشعراء من جيل الرواد ومن جاء

بعدهم حتى بزوغ نور الإسلام ولكنها لا تنفتح لكل المفردات

التفصيلية دائماً، فقد يختصر الشاعر لوحة المطاردة اختصاراً فيكتفي

منها بالأركان الخارجية العامة ليقرر سمة السرعة لفرسه دون متابعة

تفاصيل كما في حماسية أبي بن سلمى الضبي التي يشبه فيها فرسه

بشاهين يطارد أرنباً فيقول:

فَلَوْ طَارَ ذُو حَافِرٍ قَبْلَهَا

لَطَارَتْ وَلَكِنَّهُ لَمْ يَسْطُرْ

فَمَا سَوْدُنِيْقٌ عَلَى مَرْبَا

خَفِيْفِ الْفَوَادِ حَسْبُ دَيْدِ النَّظَرِ

رَأَى أَرْنَبا سَنَحَتْ بِالْقَضَا

فَبَادَرَهَا وَلَجَاتِ الْحَمْرِ

بِاسْرَعٍ مِنْهَا وَلَا مَوْعَ

يَقْسُ مَصْهَارَ كَفْضُهُ بِسَالِ الْوَقْرِ"^{١١}

وقد يبلغ الاختصار حد الاكتفاء بتشبيه الفرس بالجراح يطارد

فرائسه في بيت واحد دون الدخول في أية تفاصيل كما في قول
السليك بن عمرو:

قطعت وتحتي النخام يهوي

هوئي الدلو أسسـلمـه الرشـاء^{١٣١}

والظاهرة التي تلفت النظر في صورة الجراح البديل للفرس أن

الطريدة غالباً ما تكون حيواناً لا طيراً عندما يفتح الشاعر أفق
الصورة لتفاصيل المطاردة فالطريدة لا تكون طيراً إلا في صور نادر
جداً لم تفتح لتفاصيل مطاردة وإنما قامت على التشبيه المحض^{١٣٢}
، على أننا نستطيع أن نقرر أن انفتاح الصورة للتفاصيل أو قيامه
على التشبيه المحض أو اختصار تفاصيلها أمر ظل رهناً بطبيعة أجوا

اسم الشاعر	صيغة التشبيه	طبيعة التشبيه	عدد الأبيات	الموضع من الديوان
امرؤ القيس	الفرس عقاب تطارد أرناب	مطاردة دون تفاصيل	٣	٣٨
امرؤ القيس	أعضاء الفرس كأعضاء عقاب	تشبيه فقط	١	١٦٣
امرؤ القيس	الفرس عقاب لها فرخ	تشبيه فقط	٣	١٩١
امرؤ القيس	الفرس عقاب يطارد ذئباً	تفاصيل وإلمية للمطاردة	١٠	٢٢٦
أبو دواد الإبادي	الفرس صقر يطارد سرباً	دون أية تفاصيل	١	الأصمعيات ١٩١
عبيد بن الأبرص	الفرس عقاب يطارد أرناباً	تفاصيل وإلمية للمطاردة	١٢	١٨
تأبط شراً	الفرس عقاب تدلى من مرقبة	تشبيه فقط	٢	٨٢
عنتر بن شداد	الفرس عقاب تصيد لفرخها	دون تفاصيل	٢	٢٦٦
بشر بن أبي خازم	الفرس عقاب	تشبيه فقط	٢	٤٧
بشر بن أبي خازم	الفرس عقاب	تشبيه فقط	١	٧٥
السليك بن عمرو	الفرس عقاب تنقض على خزر (ولد الأرنب)	دون أية تفاصيل	١	شعر بني تميم ٦٨
الأسعر الجعفي	الفرس باز	تشبيه فقط	١	الأصمعيات ١٤١
سلمة بن الخرشب	الفرس عقاب يطارد أرناباً	تشبيه فقط	٢	المفضليات ٣٧
سلمة بن الخرشب	الفرس عقاب يطارد أرناباً	دون تفاصيل	٢	المفضليات ٤٠
أبي بن سلمى	الفرس شاهين يطارد أرناباً	تفاصيل موجزة	٣	حماسة أبي تمام ١٥٧
دريد بن الصمة	الفرس عقاب يطارد ثعلباً	تفاصيل موجزة	٦	٣٨
الأعشى	الفرس عقاب	تشبيه فقط	١	٢٦١
الخنساء	الفرس عقاب	تشبيه فقط	١	١٤٣
الخنساء	الفرس عقاب	تشبيه فقط	١	١٥٠
ليد بن ربيعة	الفرس عقاب يطارد ثعلباً	دون تفاصيل	٢	١٤٤
الخطينة	الفرس عقاب	تشبيه فقط	١	٨٧
سحيم عبيد بني الحسحاس	الفرس عقاب	تشبيه فقط	١	٣٩

القصيدة نفسها وقدرة الشاعر ورغبته في ممارسة هذا النمط من المتابعة الفنية.

أما الظاهرة الأخرى فهي أن صورة الجارح التي غدت بديلاً للفرس في لوحة الرحلة امتدت إلى أجواء النص الجاهلي برمته فلم تعد مقصورة على لوحة الرحلة، وإنما وظفها الشعراء في الفخر والفروسية والمدح والهجاء والراء... الخ، ولكن أيا من هذه الموضوعات لم يشهد انفتاحاً لتفاصيل مطاردة وإنما اقتصر الأمر على التشبيه المحض دائماً.

ولكي تتضح طبيعة توظيف الصورة وأنماط تشكيلها وتطورها التاريخي في النص الشعري الجاهلي بوجه عام كان لنا أن ندرج ما قرنا به من نماذجها في المسرد الذي حاولنا أن نرتب أسماء الشعراء فيه ترتيباً تاريخياً ما أمكن ذلك لتيسر ملاحظة التطور التاريخي في المتغيرات.

إن تأمل المسرد كقيل بتأكيد الحقائق التي استنبطناها ويقسر أن

الرائدة، على أن الأمر يختلف تماماً في عملية تشبيه الفرس بالطير الجارح خارج إطار لوحة الرحلة: فالصيغة تقوم عندئذ على محض التشبيه لتوفير سمي القوة والسرعة في البيت الواحد أو في جزء من البيت الواحد أحياناً.

ولنا أن نتأمل في المسرد أيضاً أن اختيار العقاب من الجوارح هو الأعم الأغلب وأن صورة الشاهين أو الباز لا ترد إلا في نصوص نادرة لانتفاء أن يكون الوزن الشعري هو البساعة على استحضارها، بيد أن اختيار الطريدة بطرح متغيرات جديدة بالمتابعة، فثمة الأرنب وولد الأرنب والذئب والتعلب، وثمة سرب من الطير، وثمة اختفاء كامل للطريدة، ولكي تتضح أنماط اختيار الطريدة أو إغفالها في النصوص التي ضمها المسرد كان لنا أن نعيد توزيعها ونستجلي أعدادها ونسبها في المسرد الآتي:

أما حين تنحول الفرس طريدة أو طيراً غير جارح فإن الشاعر يتجه

نوع الطريدة	عدد النصوص	نسبتها الى مجموع النصوص	نسبتها الى عدد نصوص الطريدة
الطريدة أرنب أو أرانب	٥	%٢٢,٧٣	%٥٠
الطريدة خزر (ولد أرنب)	١	%٤,٥٤	%١٠
الطريدة تعلب	٢	%٩,٠٩	%٢٠
الطريدة ذئب	١	%٤,٥٤	%١٠
الطريدة سرب من الطيور	١	%٤,٥٤	%١٠
النص لا يقدم صورة طريدة ويكتفي بصورة الجارح	١٢	%٥٥,٥٥	—

صورة المطاردة لا تستوفي تفاصيلها إلا في نصوص نادرة يفرغ الشاعر فيها لمتابعة الحدث ومفرداته المتشعبة مما يقلب معه الظن أن مجرد الإيماء إلى الطير الجارح في إطار صورة الفرس من لوحة الرحلة يستدعي في ذهن المتلقي التفاصيل التي قد يوجزها الشاعر أو يعرض عنها إعرافاً معتمداً على وعي المتلقي الذي يبلورته النصوص

إلى توفير عوامل السرعة والتصميم على الفوز بالنجاة عند الطريدة ليهيئ لمناخ مواجهة التحدي التي تقتضيها أجواء موضوعه الشعري الذي يعالجه عادة، وغالباً ما يختار الشعراء صورة قطة يهوي لها صقر فتجد في الحرب حتى تنجو، وقد يتابع الشاعر التفاصيل متابعاً بلغ حد استحضار الانفعالات النفسية للطريدة والمطاردة وذلك

ما يوسعنا متابعته في لوحة رائعة رسمها زهير بن أبي سلمى في لوحة
رحلة قصية اتجه بها إلى بني الصياد الذين انتهبوا إبلًا وعبدًا له فهيأ
في صورة نجاة القطة حلم نجاة الإبل والعبد وعودتهما إليه فقال في
تشبيه فرسه:

كأنها من قفا الأجباب حان لها

وردة وأقرده عنها أختها الشبيك
جونيئة كحصاة القسم مرتعها

بالسي ما تبيت القفعاء والخسك
أهوى لها أسفع الخدين مطرق

ريش القسود لم تنصب له الشبيك
لا شيء أجود منها وهي طيبة

نفساً بما سوف ينجيها وترك
دون السماء وفوق الأرض قدرها

عند الذنابي فلا صوت ولا درك
عند الذنابي لها صوت وأزمة

يكاد يخطفها طورا وقتلك
حتى إذا ما هوت كف الغلام لها

طارَتْ وفي كفٍّ من ريشها بـشك
ثم استمرت إلى الوادي فأجأها

منه وقصد طمع الأظفار والحنك
حتى استغاثت بماء لا رشاء له

من الأبساطح في حـالاته البرك
مكئل بأصول النجم تنسجته

ريح خريق لصاحبي ماته حـبك
كما استغاث بـسيء فز غيظله

خاف العيون فلم ينظر بـسسه الحشك
فزّل عنها وواقي رأس مرقبة

كم نصب العتر دمي رأسه النـك
وتشبه الخيل بالقطا قديم في الشعر الجاهلي كما سنرى، بيد أن

صورة القطة التي يطاردها جراح وخوض تفاصيل محاولة النجاة
تبدو متأخرة نسبياً، فهي مما لا يطالعنا إلا في ديوان زهير بن أبي سلمى.
والنابغة الذبياني^{٢٢}، على أن تشبيه القرس بطريدة من الحيوان
وليس من القطا أقدم من زمن هذين الشاعرين، فقد شبه امرؤ القيس
فرسه بتيس طباء يطارده عقاب دون الدخول في أية تفاصيل حتى
اقصر الأمر على بيت واحد هو قوله:

كتيس الطباء الأعفر انضرجت له

عقاب تدلت من شماريخ نهلان^{٢٣}
ولا يطالعنا ما قرنا به من نصوص بتشبيه فرس بطريدة من الطير أو
الحيوان تندلق فيه التفاصيل، فأكثر الصور تنحصر في البيت الواحد
أو في جزء من البيت.

وقد سبقت الإشارة إلى أن ثمة صورة نادرة ابتكر منطلقها
وبعض تفاصيلها كعب بن زهير حين شبه ناقته -- وليس فرسه --
بقطة يطاردها باز وتابع تفاصيل المطاردة وحين عمد إلى تصور الباز
فتح الصورة لاستقبال بعض تفاصيل قصة الثور التقليدية فجعله
يقضي ليلة ممطرة حتى إذا بزغ الفجر شمر للصيد فكانت تلك القطة
طريدته التي تكتب لها النجاة، قال كعب:

تجونا نجاء قطة الجـو أفرغها

بذي العضاء أحسنت بازياً طرقاً
شهم يكب القطا الكدري مختضب الـ

أظفار حـمر قرى في عينه زرقسا
باتت له ليلة جمـأها ضبها

وبات ينفض عنه الطل واللفا
حتى إذا ما المجلست ظلما ليلته

وانجاب عنه بياض الصبح فانفلقا
غدا على قدر يهوي ففاجأها

فانقض وهو يوشك الصيد قد وثقا
لا شيء أجود منها وهي طيبة

نفساً بما سوف ينجيها وإن لحقا

ولقد استعمل في المراجع المذكورة

لتقرير صحة السرعة والارتفاع على الدقة، فقد يعتمد الشارح على
اسم المؤلفين المذكورين لتقرير كثافة عدد الخيل التي يشيهاها به
القطر كما أن قد يحد إلى محض تشبيه الفرس أو الخيل بالظفر
أو بالبرق من حيث التشبيه بسمعة السهم رعة أو كثافة العدد أو انتظام الحراة
ولكن في فتح هذه الحقائق كان لنا أن نتابع ما فرنا به من صور الظاهر
في المراجع الآتي الذي حاولنا أن ندمج فيه الشعراء بحسب تسلسلهم
التاريخي قدر الإمكان لئلا نلحق ملاحظة التطور الذي شهدته
الصور.

طبيعية ما لم يكن ذلك
وذلك في أن كلاً من
أو زهير في أمير، أو في أن كلاً من في الحجاز أو التي
الذين والذين في أرباب الفاسد وتطابق في بعض الأفكار
والذين في أرباب الفاسد وتطابق في بعض الأفكار
الرابع من زهير
ولذلك أن نشر إلى أن ضرورة الفيلة لا تسد في ذلك

اسم الشاعر	صيغة التشبيه	طبيعة التشبيه	عدد الأبيات	الموضع من الديوان
المهمل	الخيل طير	تشبيه فقط	١	٣٣٥
فرز الفرس	الفرس تيس ظباء يطاردون عقاب	تشبيه فقط	١	٩٢
اسر الفرس	الخيل قطا	تشبيه فقط	١	٣٣٢
عبيد بن الأبرص	الخيل سراب قطا	تشبيه فقط	١	٢٩
عبيد بن الأبرص	الخيل قطا	تشبيه فقط	١	٥٩
عبيد بن الأبرص	الخيل قطا	تشبيه فقط	١	١١٧
الأخضر الأودي	الخيل قطا	تشبيه فقط	١	١٩
تميم بن هلال	الخيل قطا	تشبيه فقط	١	خاتمة أبي تمام ٢٠٣
داود الغوري	الخيل قطا	تشبيه فقط	١	٢٩
داود الغوري	الخيل طير	تشبيه فقط	١	٤٤
طاردة بن العبد	الخيل طير	تشبيه فقط	١	٥٨
بشر بن أبي خازم	الخيل قطا	تشبيه فقط	١	٤٦
دريد بن الصمة	الخيل قطا	تشبيه فقط	١	٥٥
زهير بن أبي سلمى	الفرس قطة يطاردها صقر	تفاصيل واقية للمطاردة	١٢	١٧١
زهير بن أبي سلمى	الفرس قطة يطاردها صقر	تفاصيل واقية للمطاردة	١١	٢٣٧
الناطقة الذبياني	الفرس قطة يطاردها صقر	تفاصيل واقية للمطاردة	٩	١٧٦
الناطقة الذبياني	الخيل طير	تشبيه فقط	١	٢٣
ليد بن ربيعة	الفرس غراب هيجهت الريح	تشبيه فقط	١	٣١
ربيعة بن مقروم	الخيل قطا	تشبيه فقط	١	المفضليات ٣٧٦
الخطبة	الخيل خشاش طير يطاردها صقر	تشبيه فقط	١	٨٤

خرق: توازق بالأرض. زعر: لم تثبت بعد، جرثوم: أصل الشجرة.
وضاعة: شديدة المركش، عصي الشرع: أوتار العود، علبوم: سواد الليل،
نلاي: ندائك، أدحي: عرابين. موضع يبيض النعامة والظليم: مركوم: بعضه فوق
بعض، يوحى إليها: أي إلى النعامة، أنقاض ونقطة: صوت الظليم،
أفدأها: قصورها، صعل: دقيق العقل صغير الرأس، هقلة: نعامة، سطاء: طويلة
العنق، خاضعة: أمالت رأسها للرعي، زمار: صوت النعامة. والنص في
ديوانه ٥٨.

(١٠) ديوانه ٨٢.

(١١) ديوانه ١٧٠، انفسراب: رغاء من جلد، النمرف: الميثرة التي يوطد بها
الرحل، يرقتي: ظليم، نقتق: النقطة صوت الظليم، نطبة: بعيدة، قيس: قلق
البيض وفشوره.

(١٢) ديوانه ٦٣، أجنى: أدرك الجني، السبي: الأرض المستوية، الآء: ثمر السرح.

(١٣) ينظر: القصة والأبيات في ديوان زهير ٥٨.

(١٤) ديوانه ٩. زقوف: سريعة ووصف بها النافسة. هقلة: نعامة، وقال: ولد
النعامة، دوبة: تعيش في الدار وهي الأرض البعيدة، سقاء: مرتفعة، منبأ: غبار،
إهباء: جمع هبة وهو الغبار.

(١٥) ديوانه ٥٩، جصرة نافذة ضخمة، تنجل الظران: ترمي الحجارة بأخفافها،
الديومة: الأرض المنسوبة، الظرر: كسر الحجارة، جبلتها: خلقها،
خساء: صفة للبفرة، مسبوغة: أكل السبع ولدها، الجو: الأرض المنسوبة،
شفال: ربح باردة، دور: دقات من المطر.

(١٦) فحولة السمر ١٥٥.

(١٧) ديوانه ٢١٦، نقتق: ظليم، شعالاً: بقية من الماء. داجناً: من المطر الكثير.
الحص: جمع أحص وهو المنجد الشعر. هزروف: سريع. عقاؤه: شدة عدوه.
استلرج القيفا: جعل الصحراء مدرجاً لركضه. المغابن: الأباط. أزج: طويل
الساقين، زلوج: منزح كأنه لا يحرك ساقيه عند ركضه، هزرفي: شديد الحركة،
زقازف: يحرك جناحيه أثناء ركضه، هزف: قوي، يذ الناجيات: يسبق الخيل.

(١٨) ديوانه ٨١، الحورور: الحرارة الشديدة، رميض: من الرمضاء وهي الحر.

(١٩) ديوانه ٢٤، مضرحي: نسر أبيض، العيب: عظم الذنب.

(٢٠) ديوانه ٣٦، العير: حمار الوحش. لثخاء: أنش العقاب.

(٢١) ديوانه ٢٣٧. (٢٢) ديوانه ٥٧. (٢٣) ديوانه ٢٠.

(٢٤) ينظر دواوين امرئ القيس ٢٣٣ الحارث بن حلزة ٢٢، الألوه
الأودي ٢٠، بشامة بن الغدير (المفضليات ٤٠٧) زهير بن أبي سلمى ٢٥٦،
الأعشى ٣٤٩، ليد من ربيعة ١٥٧.

(٢٥) ينظر ديوان علقمة الفحل ٣٧ وديوان ليد ٥٩.

(٢٦) ينظر ديوان زهير ٢٢٥، ٢٧٣، وليد ١٧١، والأعشى ١٠٥، ٧٣.
(٢٧) ديوان عبيد ٧٣. فاساً: حديدة اللجام، أحلاماً: مديمين الركوب عليها،
وقد يكون في المنفرة ونسبها إلى الشاعرين فيها نظر فإن لم تكن لهما فعلاً فإنها
تدل على توجه العقل العربي إلى الربط العقوي بين الخيل والطير.

(٢٨) النماذج أكثر من أن تحصى وحسبنا أن نتابع نماذج متميزة في دواوين
امرئ القيس ١٩، ٤٦، علقمة الفحل ٨٨، زهير بن أبي سلمى ١٢٧.

(٢٩) ديوانه ٢٢٦. فاض الماء: عني به عرف الفرس، احتفلت: جهدت في
العدو، صقعاء: صفة للعقاب، السرحية: موضع. مرقبة: مكان مشرف.
شناخيب: رؤوس الجبال. أمم: قريب، بنت: قطعت، وذم: سر تعلق به الدلو،
تكريب: خيط يشد الدلو إلى الرشاء من أسفلها، الدف: الجنب، الشايب: جمع
شؤبوب وهي دفقة المطر شبه بها الطيران والعدو، دحل: هوة في الأرض أو
الجبل، تعفرو: تضرب به التراب، فيس أنملة: قيد أنملة.

(٣٠) حماسة أبي تمام ١٥٧، سودنيق: شاهين. ولجات: جمع ولجة وهي المدخل،
الخمر: ما يوارى من الشجر، مزع: سهم. يقمص: يجري.

(٣١) شعر بني تميم ٦٨. النحام: اسم فرس الشاعر.

(٣٢) ينظر على ميل المثال صورة لأبي ذؤاد الإباضي في الأصمعيات ١٩١.

(٣٣) ديوانه ١٧١، الأجباب: مواضع فيها ركاباً. جونية: فيها سواد. حصاة
القسم: حصاة يقدر فيها الماء في القمطح، السبي: ما استوى من الأرض،
الفقهاء: بقلة، الحسك: ثمر من البقول، اسقع الحذين: أسودهما وهي كناية عن
الصقر، أجود منها: أسرع منها، تترك: تدع بعض قسدها على الطيران،
فقلك: تسرع، بتك: قطع، لارشاء له: ضحل لا يحتاج إلى حبل للاستقاء منه،
النجم: النبت، ريع خريق: شديدة، حبك: طرائق الماء، سبي: أول اللبن في
الضرع، فزعطة: ولد البقرة، الحسك: الدفع والاجتهاد للرضاعة.

(٣٤) وردت في ديوانه فضلاً عن الصورة السابقة صورة أخرى وقعت في أحد
عشر بيتاً، ينظر الديوان ٢٣٧.

(٣٥) ديوانه ١٧٦ والصورة تستغرق تسعة أبيات.

(٣٦) ديوانه ٩٢. انضرجت: انقضت، نهلان: جبل.

(٣٧) ديوانه ٢٣٧. أهاضب: جمع مضبة شديدة من المطر، اللق: الندى، لينة:
اسم بئر، رتقا: كدراً.

(٣٨) ينظر دواوين علقمة الفحل ٩٨، وعبد بن الأبرص ١٠٩ وزهير بن أبي
سلمى ٢٦٤، والأعشى ٢١، وعمر بن معد يكرب (الأصمعيات - ١٧٧).

(٣٩) ينظر ديوان الخطبة ٣٨٨. (٤٠) ينظر ديوان عبيد بن الأبرص ٢٦.

(٤١) ينظر ديوان عبيد بن الأبرص ٢٣، والطفيل الغنوي ٢٧، ٢٤.

(٤٢) حماسة أبي تمام ٦٦، مكاب: اسم فرس الشاعر.

المصادر والمراجع

- علقمة الفحل - تحقيق لطفى الصفال ودريه الخطيب، حلب ١٩٦٩م.
- عنتره - تحقيق محمد سعيد مولوي: بيروت ١٩٦٤م.
- كعب بن زهير - طبعة دار الكتب ١٩٥٠م.
- لبيد بن ربيعة - دار صادر، بيروت ١٩٦٦م.
- المهلهل - تحقيق رافع منجل الراجحي (رسالة ماجستير).
- ديوان الحماسة - أبو نغم - تحقيق عبد المنعم أحمد صالح، بغداد ١٩٨٠م.
- الطبيعة في الشعر الجاهلي - د. نوري حمودي القيسي: بيروت ١٩٨٤م.
- الطير وعالمه الحيواني في الشعر الجاهلي (مقالة) مجلة التجمع العلمي الاردني ١٩٨٦م.
- شعر أوس بن حجر ورواته الجاهليين، د. محمود عبد الله الجادر، بغداد ١٩٧٩م.
- الشعر والشعراء / ابن قتيبة، تحقيق أحمد محمد شاكر، مصر ١٩٦٧م.
- الشعر العربي بين الحمود والتطور، د. محمد عبد العزيز الكفراوي، مصر ١٩٦٩م.
- شعر بني تميم، د. عبد الحميد المعيني، السعودية ١٩٨٢م.
- الصناعين - العسكري - تحقيق علي محمد الرجاوي، مصر ١٩٧١م.
- العمدة - ابن رشيق الفيرواني - تحقيق محمد محي الدين عبد الحميد، مصر ١٩٥٦م.
- فحوالة الشعراء - الأصمعي - تحقيق نورزي، تقديم د. صلاح الدين المنجد، بيروت ١٩٧١م.
- قراءة ثانية لشعرنا القديم - د. مصطفى ناصف، بيروت (د. د. ت.).
- المفضليات - المفضل الضبي تحقيق أحمد محمد شاكر وعبد السلام هرون، مصر ١٩٦٤م.
- وحدة الموضوع في القصيدة الجاهلية، د. نوري القيسي، الموصل ١٩٧٤م.
- الوساطة بين المتنبي وخصومه، القاضي الجرجاني، تحقيق محمد ايسو الفضل ابراهيم، مصر ١٩٦٦م.

- الأصمعيات - الأصمعي، تحقيق أحمد محمد شاكر وعبد السلام هرون، مصر ١٩٦٧م.
- تاريخ الأدب العربي - رجب بلشير، ترجمة د. ابراهيم الكيالي، دمشق ١٩٥٦م.
- جمهرة أشعار العرب - أبو زيد القرشي، تحقيق علي محمد البجاوي، مصر ١٩٦٧م.
- دراسات نقدية في الأدب العربي، د. محمود عبد الله الجادر، بغداد ١٩٩٠م.

ديوان

- الأعشى، تحقيق د. محمد محمد حسين، مصر ١٩٥٠م.
- الألفه الأودي (ضمن الطرائف الأدبية) عبد العزيز المبحي، مصر ١٩٣٧م.
- امرؤ القيس، تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم مصر ١٩٥٢م.
- بشر بن أبي خازم، تحقيق د. عزة حسن، دمشق ١٩٦٠م.
- ناهض شراً - تحقيق علي ذو الفقار شاكر، بيروت ١٩٨٤م.
- الحارث بن حلزة - تحقيق هاشم الطعان، بغداد ١٩٦٢م.
- الخطيئة - تحقيق نعمان أمين طه، مصر ١٩٥٨م.
- الخنساء - دار صادر بيروت ١٩٦٨م.
- دريد بن الصمة - تحقيق محمد خير البقاعي، دمشق ١٩٨١م.
- زهير بن أبي سلمى - طبعة دار الكتب، مصر ١٩٤٤م.
- سحيم عبد بن الحساس: تحقيق عبد العزيز المبحي، مصر ١٩٦٥م.
- طرفة بن العبد - تحقيق كرم البستاني، بيروت ١٩٦١م.
- طفيل الغنوي - تحقيق محمد عبد القادر أحمد - بيروت ١٩٦٨م.
- عبيد بن الأبرص - تحقيق د. حسين نصار، مصر ١٩٥٧م.



والشعر يُذكره أهل نجد ويؤنثه غيرهم^(١). وغير هذا من الأسماء التي لم يجر الجنس فيها على منطق خاص أو مبدأ معين، فـ(الحال) — بيان الحياة — مذكرة عند أهل الحجاز مؤنثة عند غيرهم، فالحال حسن وخسنة، والصاع — للمقدار في الكيل — تؤنثه أهل الحجاز ويذكره أهل نجد، وأسد يقولون: اشتريت صاعين شعيراً وصاعتين، والقدر مؤنثة عند سائر العرب ويذكرها بعض قيس، والهدى — ما يهدي للبيت الحرام من دماء — يُذكره جميع العرب إلا بني أسد فإنهم يؤنثونه، بل نألف الاختلاف نفسه عند علماء اللغة في نسبهم لهذه الظاهرة فـ(الإبط) يُذكره ويؤنثه القراء (ت ٢٠٧ هـ) وليس فيه إلا التذكير عند الأصمعي (ت ٢١٦ هـ) و(الضيق) أنثى في اختبارات القراء، ويقع على الذكر والأنثى عند غيره، و(الفقا): ظهر الوجه يُذكر ويؤنث عند القراء ولم يستقر عنده على حال واستقر على التأنيث عند الأصمعي، (ونوى التمر) تراوح بين التذكير والتأنيث عندهم^(٢).

مثل هذه الظاهرة النابعة من أصل الاستعمال بحاجة إلى تفسير لغوي مقبول لا سيما أن العربية محكومة بنظام تصنيف المسميات إلى مذكر ومؤنث لما هو ليس بمذكر ولا بمؤنث أصلاً أو متيقناً، وهذا النظام تجري فيه أحكام اللغة بمسماها المختلفة الصورية، والصرفية، والتركيبية على وفق مقتضيات لا يمكن الخروج عنها أو تجاوزها. والكلمة العربية في القرآن تحمل أسرارها الخفية ولا تُفصح عن نفسها إلا لمن أوتوا من العلم رسوخاً، والإعجاز القرآني، على المستوى الأسلوبي، يتجسد في استعمال الكلمة أو العبارة أو الجملة، وما يعتمد إليه من الإضمار أو الإظهار على وفق مقتضى الحال وملابسات القول وجو الخطاب، ومراعاة ما يقتضيه النظم في انسيابه الإيقاعي وانسجام عباراته في موسيقى لغوية، وما يحمله كل هذا من إحاء بالمعاني والدلالات العميقة الكامنة وراءه.

ولهذا كنت في هذا البحث مع آية واحسدة من آيات الذكر الحكيم، يقول سبحانه فيها: (فَلَمَّا رَأَى الشَّمْسُ بَازِغَةً قَالَ هَذَا رَبِّي هَذَا أَكْبَرُ فَلَمَّا أَفَلَتْ قَالَ يَا قَوْمِ إِنِّي بَرِيءٌ مِّمَّا تُشْرِكُونَ). سورة

الأنعام / ٧٨.

تبرز هنا ظاهرة الإشارة إلى الشمس بسادة المذكر (هذا) مع أنها مؤنثة بحسب تصنيف اللغة لها، لقد أخذت هذه الآية الكريمة عن اهتمام العلماء على مختلف مشاربهم النصيب الأول:

الكسائي (ت ١٨٩ هـ)^(٣) وأبو زكريا القراء (ت ٢٠٧ هـ)^(٤) والأخفش الأوسط (ت ٢١٥ هـ)^(٥) وابن قتيبة (ت ٢٧٦ هـ)^(٦) ومحمد بن جرير الطبري (ت ٣١٠ هـ)^(٧) والزجاج (ت ٣١١ هـ)^(٨) والأخفش الصغير (ت ٣١٥ هـ)^(٩) والنحشوري (ت ٥٣٨ هـ)^(١٠) وأبو علي الطبرسي (ت ٥٤٨ هـ)^(١١) والفخر الرازي (ت ٦٠٦ هـ)^(١٢) وأبو البقاء المكي (ت ٦١٦ هـ)^(١٣) والقرطبي (ت ٦٧١ هـ)^(١٤) وأبو البركات النسفي (ت ٧١٠ هـ)^(١٥) وأبو حيان الأندلسي (ت ٧٤٥ هـ)^(١٦) وابن كثير الدمشقي (ت ٧٧٤ هـ)^(١٧) والشيخ محمد رضا (ت ١٣٥٤ هـ)^(١٨) وعشرات غيرهم يتأولون هذه الآيات الكريمة من ذوايا متعددة لعل أبرزها: الإشارة بـ(هذا) إلى الشمس، بدلاً من (هذه) بخلاف أصل الوضع اللغوي، ودخول (ال) التعريف في الشمس، وتلي اسم علم معروف، وتفسير تأنيث العرب للشمس وتذكيرهم القمر. وهذه المسائل في دراستها ترتبط ارتباطاً وثيقاً فيما بينها وتستلزم الباحث على الكشف عن الخلق الكامنة وراء استعمال المذكر في الالفاظ التي تدخل تحت هذه الظاهرة في لغة المعجزة الربانية العظيمة: القرآن الكريم، إن العلماء ممن سبق ذكرهم ومن لم تذكر قد شغلوا بالآية الكريمة (فَلَمَّا رَأَى الشَّمْسُ بَازِغَةً قَالَ هَذَا رَبِّي هَذَا أَكْبَرُ)، من وجوه متعددة يُمكن تأويلها في ثلاثة اتجاهات:

الاتجاه الأول: يثقل قول الزمخشري الذي يطرح رأيه على ديانة سؤال وإجابته فيذكر: فإن قلنا: ما وجدنا التذكير في قوله (هذا) والإشارة إلى الشمس؟ قلت: جعل (هذا) مثل الخبر المكون من حرفين عن شيء واحد كقولهم: ما جاءني منسجاً ثوباً، ومن ثوبين ثوبان،



وقوله تعالى: (ثُمَّ لَمْ تَكُنْ فِتْنَتُهُمْ إِلَّا أَنْ قَالُوا وَاللَّهِ رَبُّنَا) (الأنعام ٢٣). إذ أخبر عن المؤنث بعلامة تدل عليه مسبقاً وكان اختيارهم هذه الطريقة واجباً لصيانة الرب من شبهة التانيث، ألا تراهم قالوا في صفة الله: (علام) ولم يقولوا: (علامة)، وإن كانت (العلامة) أبلغ، احترازاً من التانيث^(٢٣)، يرى الزمخشري أنهم اختاروا فعلاً دون فعالة مع أن الثانية أدخل في المبالغة تحاشياً من علامة التانيث فيها وهو يطلقون صفات الرب. ويقترّب من هذا الرأي ما ذكره الرازي، والنسفي، والقاضي البضاوي (ت ٦٨٥ هـ) ومحمد جمال الدين القاسمي (ت ١٣٣٢ هـ)^(٢٤). وتتمحور حول هذا الاتجاه جملة من الآراء والمفاهيم:

أولها: إنه ترك التانيث عند ذكر اللفظ الدال على الربوبية بتأثير العامل الاجتماعي للغة.

ثانيها: إن اختيار هذه الطريقة قد كان واجباً لصيانة الرب من شبهة التانيث.

ثالثها: إنه من أجل هذا قيل في صفة الله (علام) ولم يقل: (علامة) تفادياً من علامة التانيث.

رابعها: إن (علامة) أبلغ في البناء والمعنى من (علام).

الاتجاه الثاني: بمنزلة الطبرسي — وهو الآخر طرح المسألة بصيغة السؤال والإجابة عنه — قال متسانلاً ((قال هذا ربي ولم يقل هذه كما قال بازغة! والجواب على تقدير: هذا النور الطالع ربي ليكون الخبر والمخير عنه جميعاً على التذكير كما كان جميعاً على التانيث في (رأى الشمس بازغة)^(٢٥))).

ونقل عن ابن فضال الجاشعي (ت ٤٧٩ هـ) رأيه: إن قوله: ((رأى الشمس بازغة)) إخبار من الله سبحانه، وقوله: (هذا ربي) من كلام إبراهيم وعلى لسانه — حكاية كلام إبراهيم — والشمس مؤنثة في كلام العرب وحين أخبر تعالى عنها بقوله: (بازغة) و(أقلت) أثبت على مقتضى العربية وليس ذلك بحكاية، أما في كلام غير العرب فيجوز ألا تكون مؤنثة فحكى الله تعالى كلامه على ما

كان في لغته، ويقال لم أثبت الشمس وذكر القمر؟ والجواب: أن تانيثها تفخيم لها لكثرة ضيائها على حد قولهم وليس القمر كذلك لأنه دونها في الضياء^(٢٦).

وزاد أبو حيان الأندلسي: إن الشمس ذكرت في الإشارة (هذا) على اللغة القليلة، مراعاة للخبر ومناسبتة للمستند، فرجحت لغة التذكير التي هي أقل على لغة التانيث الأكثر شيوعاً، وأما من لم ير في الشمس إلا التانيث فإن الكلام على تأويل هذا المرني، أو هذا النور، أو هذا الطالع، والشمس بمعنى الضياء فجعل الشمس ضياء فأشار إلى الضياء والضياء مذكور^(٢٧). وتتمحور هذه الآراء في جملة من المفاهيم يمكن إيجازها بالآتي:

أولاً: إن قوله تعالى: ((رأى الشمس بازغة)) إخبار من الله وقوله: هذا ربي من كلام إبراهيم (عليه السلام).

ثانياً: إن الشمس مؤنثة في كلام العرب وأما في كلام سواهم فيجوز ألا تكون مؤنثة.

ثالثاً: إن إبراهيم بن آزر لم ينطق بالعربية أو لم يكن يفقه العربية، فحكى الله تعالى كلامه على ما في لغته.

الاتجاه الثالث: بمنزلة القرطبي الذي ردّ كلام أسلافه ذاكراً أن تانيث الشمس لتفخيمها وعظمتها، فهو كفولهم: نسابة وعلامة^(٢٨). لأنهما أبلغ في التعبير من فعال وقد أكد القرطبي قضية الإشارة إلى الشمس بسادة المذكر (هذا) مع ورود ما يؤكد تانيثها في الآية وهو قوله: (بازغة) و(أقلت). وليس في قول القرطبي من جديد، لأن كل ما يدل على تانيث الشمس في الآية مائل للبيان وبغض النظر عن الإخبار عنها تذكيراً أو تانيثاً بقوله: (هذا ربي) وهذا يعلل تانيث العرب لكوكب الشمس بسبب عظمتها مزيداً على تعليل سابقه، وبذلك يكون أمامنا — ومن خلال هذه الآراء — سبب واحد لتانيث الشمس يتمثل في (تفخيم لها) و(عظمتها) و(كثرة ضيائها) على حد قولهم: (علامة) و(نسابة) و(فهامة) للرجل مبالغة في وصفه. أما ما أورده القرطبي من أقوال وآراء في تعليل الإشارة إلى

الشمس في قوله تعالى: (هذا ربي) فهو منقول عن سابقه كالكسائي والأخفش والقراء وغيرهم^{١٤}.

وأرى — بعد عرض هذه الآراء — أن تأنيث الشمس لم يكن تفخيماً لها لكثرة ضيائها على حد قول الطبرسي ولا (لعظمها) على حد قول غيره، وأن تذكير القمر ليس لأنه دونهما في الضياء ولا لأن فعالة أبلغ من فعّال في الدلالة الصرفية على حد قول الزمخشري وغيره، بل الأصوب القول إن تذكير اسم الإشارة في (هذا ربي) إنما هو لتذكير خبره، حيث تقتضي مراعاة الإعراب جعل المبتدأ مثل الخبر في القياس النحوي ليكون هناك تطابق بين طرفي الإسناد في النوع والعدد لأتقن عبارة عن شيء واحد في المعنى، وهذا تعليل وجيه عند المعربين — كالكسائي والأخفش والنحاس — لأنه نابع من استغناء واع للاستعمال والأسلوب والدلالة النحوية في الآية الكريمة.

ويزيد الزمخشري وآخرون تعليلاً آخر وهو أن ترك التأنيث إنما جاء مراعاة للفظ الدال على الربوبية لصيانة الرب من شبهة التأنيث وهو تعليل نابع من الرؤية العقائدية يدعمه التعليل النحوي السالف الذكر ويكمّله، وليس هناك تعارض بينهما فهما يصبان في مجال دلالي واحد، ويؤيدان إلى نتيجة واحدة، لأن لفظ (الرب) مذكّر دائماً وأبداً، ولا يجوز معه استعمال اسم إشارة مؤنث (هذه) في العرف اللغوي، في أي حال من الأحوال، زيادة على ذلك أن إبراهيم (ع) كان قد تعمد أن يجعل الشمس رباً وهو رآها شيئاً يبرز في الأفق نوراً مشرقاً وضياءً متوهجاً أشد وأعظم من كوكب القمر، وقد كان — سلفاً — قد عد كلا منهما رباً أيضاً ثم نفى عنهما الربوبية لجعلها فيما هو أعظم وأكبر منهما وهو (الشمس) ثم نفى عنها هي الأخرى هذه الربوبية في نهاية الأمر فكان التذكير عندئذ هو الملائم لهذا التدرج الدلالي المتناسق، ولهذا لم يكن في تقديرنا مجال لاختلاق أي مشكلة لغوية في مسألة سيدنا إبراهيم (ع) أن قال في الشمس: (هذا) ولم يقل: (هذه) من منظور أنها تجري مجرى المؤنث، ومن ثمّ الحال إشكالية صرفية نحوية لا وجود لها في الآية لأن ليس في

هذه الآية ما كان أو ما يمكن أن يقتضي التأنيث أصلاً من حيث الدلالة والأسلوب ثم يترك هذا التأنيث بعد ذلك لصيانة الرب من شبهة هذا التأنيث المزعوم، هذه الشبهة جعلت الزمخشري ومن تبعه يذهبون تكلفاً إلى أنه إنما قيل في صفة الله (علام) بدلاً من (علامة) نقادياً من علامة التأنيث وإن كان بناء (فعالة) أبلغ من بناء فعّال على زعمهم.

فليت زيادة (هاء) التأنيث في علامة هي التي تزيد من بلاغتها وتجعلها أقوى في المعنى والدلالة من (علام) في سلم البلاغة لأن الذي يحدد البلاغة في القول ليس الحرف مفرداً ولا الكلمة المجردة من الاستعمال السياقي وإنما الذي يحدد البلاغة ويبرز قيمة الفصاحة هو النظم أو التأليف ((فالألفاظ لا تتفاضل من حيث هي ألفاظ مجردة ولا من حيث هي كلمة مفردة وأن الفضيلة وخالفتها في ملاءمة معنى اللفظة لمعنى تلبيها وما أشبه ذلك مما لا تعلق له بصريح القول))^{١٥}. بل إن الكلمة ذاتها، وهي في سياق ما، قد تحسن في موضع فتبرز قوتها وتزيد فضلها فيه، ولا تحسن في موضع آخر من الاستعمال فلا يكون لها شيء من الفضل ولا القوة فيه كما كانت في الأول، لأن الذي يحكم في توافر هذه المزايا هو تأليف العبارة وبناء أسلوبها اللفظي المتكامل، إذ لا نستطيع أن نحدد سلفاً أن كلمة يعينها صالحة لمجال بعينه في القول فتكون بليغة فيه، وغير صالحة لمجال آخر منه، ولا تكون بليغة فيه، وعلى هذا نرى أنه لا يمكن المقاضلة بسهولة بين صيغة صرفية لكلمة مفردة بعينها وصيغتها الأخرى وهما خارج نظم الكلام وسياقاته، ولا يمكن لنا أيضاً الحكم بأن هذه الكلمة أسلغ من الأخرى مهما لحق جذر هذه الصيغة أو تلك من لواحق الزيادة أو النقصان في بنيتها الصرفية، لأن مثل هذه المقاضلة أو هذا الحكم لا يقوم على شيء من تدبر الأساليب وتتبع استعمالاتها، فليس من السهل علينا القبول بما قرر اللغويون من أن كل ما كان على صيغة فعالة من الألفاظ هو أسلغ من فعّال، دون تحكيم متان للأساليب ولأوجه الاستعمال، لأن القول بذلك قد يقطع مع جوهر المفهوم الذي تقوم عليه البلاغة ويتخالف المنهج

الذي قد يحل عليه أن لا يتكلم في الكلامين الآخرين لعدم العلم أن البلاغة إنما هي وصف للكلام والمكلم وحده، لا يتكلم بها من غير الكلمة المخرجة التي (لا) يكون لها حيزية على أي شيء التي في كلامه إلا أن تكون هذه أشرف من ذلك بملاذات تخرج من قبها إما أن تكون في كلامه أو في كلامه بالوفاء والأشهرى وحشية متوعدة وإما أن تكون في كلامه من مادة أو أحسن امتزاجاً مع صوابها... ولا يتصور تفاضل في الدلالة على المعنى الذي اشتركا فيه - نبي تكون إحداهما أشرف من في الدلالة على ذلك،
(المعنى) (٣١)

قوله تعالى: { إِنَّا أَنزَلْنَاهُ قُرْآنًا عَرَبِيًّا لَّعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ } يوسف ٢ .
وقوله: { كِتَابٌ فُصِّلَتْ آيَاتُهُ قُرْآنًا عَرَبِيًّا لِّقَوْمٍ يَعْلَمُونَ }
فصل ١٢ .

وهذا برهان لا يقبل الجدل على أن التبريل الحكيم إنما هو كلام
عربي لفظاً ومعنى وصياغة وأسلوباً، وأن الكلام الذي أتى في القرآن
على لسان إبراهيم (ع) أو غيره من النبيين إنما أتى باللغة العربية
الفصحى بلا شك. وليس بعيد البتة أن يكون النبي إبراهيم (ع) قد
عرف، العربية وأحاط بأساليبها وتذوق معانيها وأفصح بالفاظها؛
ولقد حكى القرآن عنه في موضع آخر قوله: {هَبْ لِي حُكْماً
وَالْحَقُّنِي بِالْبَيِّنَاتِ وَاجْعَلْ لِي لِسَانَ صِدْقٍ فِي الْآخِرِينَ وَاجْعَلْنِي
مِنْ ذُرِّيَةِ جَنَّةِ النَّارِ} الشعراء ٨٣ - ٨٥.

وفي هذا من هذه الآراء نرى أنه ليس هناك فرق في الدلالة على
المبالغة بين مرهقي (مُذَكَّر) و (مُفَاعَلَة) سوى أن الأول نحوست بالمُذَكَّر
دائماً والثانية نحوست بالمُفَاعَلَة، ولما قد لا يستلزم صيغة المذكر
أولاً إذا أصبح المصير ذلك المصير، وبذلك لا يكون ذلك المصير
والمُفَاعَلَة مُفَاعَلَة، ومُفَاعَلَة وَجَدَتْ تِلْكَ وَهَذَا كَذَا، ومُفَاعَلَة
أَسْمَعُ مِلْتُ (عَلَامَةً) مُذَكَّرًا في دلالة المبالغة بعد أن رأت أنها أبسط في
سلم الفصاحة من (عَلَامَةً) في كل الأحوال ولهذا جاء بها النص
الذي هو في الأصل الثاني من قولنا في قولنا: أَفْعَالٌ لَا يَرْفَعُونَ أَلْفَ
عَلَامَةٍ الْفُجُورِ في المائدة ١٠٩.

وقد هاجر إبراهيم (ع) إلى مكة وحل بها وأسكن زوجته (هاجر) وابنه (إسماعيل) عليهما السلام هناك فكان لابد من اختلاطهم بسكانها من القبائل العربية حيث قبيلة (جرهم) وغدا إسماعيل جداً من أجساد العرب ينتسب إليهم القرشيون، وجرهم وقريش سكنوا مكة وعمرُوا البيت الحرام، قال الشاعر زهير بن أبي سلمى:

أما ما أوردته بعض المفسرين من أن إبراهيم لم يكن عربياً فحسبى الله تعالى كلامه عليه السلام ما كان في لونه فحجة من بيعة الإسباب متعددة

أقول:

فلا بد والحال هذه أن يكون إبراهيم بن آزر قد عرف العربية لغة وتمكن منها؛ وهذا ما يمكن تأكيده مما جاء على لسانه من دعاء في قوله: {الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي وَهَبَ لِي عِزِّيَ الْكَبِيرَ إِسْمَاعِيلَ وَإِسْحَاقَ إِنَّ رَبِّي لَسَمِيعُ الدُّعَاءِ رَبِّ اجْعَلْنِي مُقِيمَ الصَّلَاةِ وَمِنْ ذُرِّيَّتِي رَبَّنَا وَتَقَبَّلْ دُعَاءِي} إبراهيم ٣٩ - ٤٠.

— وإن عدم ذكر سيدنا إبراهيم (ع) حقيقة الشمس بلفظها بل إشار إليها كتابة في عبارته {هذا ربي هذا أكبر} إنما كان اكتفاء بالإخبار عنها، واعتبارها كما لو كانت (ربا) من قبيل مسايسة القوم وإنصافهم: (هذا ربي) قول من يُنصف خصمته مع علمه بأنه مبطل فيحكي قوله كما هو، غير مُنعصب لمذهبه، لأن ذلك أدعى إلى الحق وأنجي من الشغب ثم يكر عليه بعد حكايته بالحجة {لا أحب الأفلين} لا أحب عبادة الأرباب المتغيرين عن حال إلى حال "أر أنه أراد بما معناه: ((هذا ربي في علمكم واعتقادكم، ونظيره أن يقول الموحّد للمجسم على سبيل الاستهزاء: إن الهد جسم محدّد، أي: في زعمه واعتقاده)) "و ليس على سبيل حقيقة خطاب مباشر، والربُّ مذكّر لا مؤنث وإن إطلاقه هذه العبارة في هذا الموضع من الآية لا يختلف تماماً في منظور الوصف بالربوبية للمشار إليهم جميعاً في الموضع الثلاثة من الآيات الثلاث، وذلك أنه تعامل مع الأجرام الثلاثة جميعاً (الكوكب، والقمر، والشمس) كأنه كان يبرأ منها ويبدأ منها أول مرة في حياته بدء دليل أنه قد كَلَّ منها (رباً) أولاً من باب الاستهزاء والسخرية منهم "ولما أخذ كل منها بالأقول أخذ بنفي ربه وما للتو بعد أقول كلي عنها مباشرة ((أي هذا الرب الذي تدعونني ثم سكت زماناً حتى أفل، ثم قال: لا أحب الأفلين)) "((لأنه قصد بذلك مساعدة الخصم أولاً)) "أي مساعدتهم على التفكير والتأمل في الكون وحالته وأخذ العبرة حتى يحصل التوحيد والإيمان بالله تعالى وحده لا شريك له في نهاية الأمر وفي وحي من هذا التأويل لقول سيدنا إبراهيم (ع) وآراء بعض المفسرين أرى أن ظاهرة تأنيث الشمس لم تكن لكثرة ضيائها ولا لعظمها وأن (تذكير القمر) ليس ((لأنه دونها في الضياء)) "كما

يفهم من كلام الطبرسي والقسري "ولا أن الدلالة الصيغة (لفعالة) أبلغ من (فعل) ولا علامة ونسابة أبسلغ من علامة ونسابة على حد قول الزمخشري ومن تابعه ".

بسل رؤيتنا تختلف عن هؤلاء، في فهم المسألة إذ الفكر اللغوي هؤلاء لم يأل إلى تأنيث كل مجهول غامض لم يعرف كنهه أو مجهل أعماقه وبعده، أو كان سبياً في أمور لا تُحمد عاقبتها كالأرض وهي كوكب معتم ليلاً ومظلم أساساً إنما تأنيثها كان لتراخي أطرافها ولا سيما الأجزاء الصحراوية في البيئة العربية وجهل مسالكها ووعورة وديانها وصعوبة اختراقها في ظل ظروف مناخية قاسية. ثم لم يجبر تأنيثها على وفق صيغة صرفية تتجسم فيها دلالة المبالغة، وعلى هذا لم يكن تأنيث الشمس لكثرة ضيائها.

وأنثوا (الحرب) في كل هجاء المعروفة لسوء عاقبتها وبأسها وهي تطحن الرجال برحائها فكهروها ونبدوها لما يترتب عليها من نتائج غامضة بالفشل والخسارة أو الانتصار مع دفع عند. قال زهير ":

وما الحرب إلا ما علمتم وذقتم

وما هو عنها ب..... الحديث المرمم
متى تبعوها تبعوها ذميمة
وتضر إذا ضريتموهسا فستضرهم
فسترككم شرك الواسي بشاها

وتلقوا..... كشافاً ثم تنفي فستهم
قال الأزهري (١٧٤٧هـ): أنثوا الحرب لأنهم ذهبوا إلى المخاربة، نقيض السلم "و (البئر): أنثى والجمع آبار، والبئر القديمة جُمار التي لا يعلم لها خافر ولا مالِك يقع فيها الإنسان أو غيره فهو جُبار أي: هذر "قالبئر مؤنثة لعمقها وغموضها وموت من يقع فيها.

و (جهنم) وردت في القرآن الكريم بصيغة التأنيث في أكثر من سبع وسبعين آية، وما يؤكد علميتها منجها من الصرف، وأوصافها ونعوتها التي بلغت ما ينيف على السبعة عشر كلها تجري مجرى التأنيث الحقيقي وفيها وصف لشدة هولها وغيظها وغلظتها ووطأها

على الكافرين وعلى أصحابها ولكن هذه الأوصاف ليس بالضرورة أن تدل على الفخامة والتعظيم بل تدل على سوء العاقبة والمصير وغموضه و(جهنم) معناه القمر البعيد الذي لا يدرك قراره وسميت جهنم لبعدها وهو اسم للنار التي يعذب بها الله من استحق العذاب من عبده^(٧).

— ولم يكن رأي بعض المفسرين مصيباً في تعليلهم الإشارة إلى الشمس بأداة الإشارة (هذا) بدلاً من (هذه) إنه إنما ترك التأنيث عند ذكر اللفظ الدال على الربوبية حيث كان اختيار هذه الطريقة واجباً لصيانة الرب من شبهة التأنيث^(٨). كيف؟ وقد ارتبط مفهوم التأنيث بعالم الغيبات والسحر من جهة والخصوبة والنماء والسكون والاطمئنان من جهة أخرى، فهي الأم والأخت والزوجة والحبيبة، ومكانتها وقديستها في حياة العربي في الجاهلية وفي الإسلام معروفة إلى أن يرث الله الأرض ومن عليها، أكد الإسلام هذه الحقيقة في كثير من الآيات نحو قوله تعالى: {وَمِنْ آيَاتِهِ أَنْ خَلَقَ لَكُمْ مِنْ أَنْفُسِكُمْ أَزْوَاجًا لِتَسْكُنُوا إِلَيْهَا} الروم ٢١. وقوله: {هُوَ الَّذِي خَلَقَكُمْ مِنْ نَفْسٍ وَاحِدَةٍ وَجَعَلَ مِنْهَا زَوْجَهَا لِيَسْكُنَ إِلَيْهَا} الأعراف ١٨٩.

— ثم أقول إنه لا يجوز إغفال أثر البيئة في إبراز تأنيث ما ليس بمؤنث أو تذكير ما هو ليس بمذكر حقيقة مادامت اللغة واقعاً مباشراً للفكر واللوعي وقد عبرت العربية أبليج تعبير عن واقع العرب ونفسياتهم وبنائهم وظروفهم الاجتماعية والدينية والاقتصادية، إن اللغة تجري على وفق مشيئة الناطقين بوصفها انعكاساً لما يفكرون وما يرصدون من ظواهر العالم الداخلي في أنفسهم والعالم الخارجي الذي يحيط بهم وليس كمثل هذا الموقف من اللغة (منطق معقول ولا إرادة واعية)^(٩) لقد صار التأنيث رمزاً لما كان يرتبط بعالم الغيبات والسحر والغموض ولما يسببه من المآسي والويلات، ولما كان رطوبة شديداً ثقيل على العربي، ولما هو سبب لسواغات الآلام من الوجد والحب والمعاناة القاسية؛ فالشمس لاسية تجفف عليه مواضع المياه وتهلك زرع وضرعه وجسده فراح يسقط عليها التأنيث ويجريها

يجري الأنثى رمزاً للشعور بيواغث الألم منها، مع علمه أن الشمس ذات فوائد جمّة في الحياة لا يمكن الاستغناء عنها البتة وعلى هذا لجأ الفكر اللغوي إلى تأنيث كل شيء يشتد عليهم في الحياة ويسبب لهم المعاناة والعذاب أو سوء العاقبة أو لجهله وغموضه وهذا ما يفسر تأنيثهم لجهنم، والحرب، والأرض، والبر ما هي ليست بمذكر ولا مؤنث ولا تنتهي بعلامة تأنيث بعينها، لإحساسهم منها بهذه الدلالات ولعرضها لهم بالويلات.

وبالمقابل راح الفكر اللغوي يسقط التذكير على أغلب المسميات مما ليس بمذكر ولا بمؤنث في الحقيقة، والأصل إحساسهم من هذا الشيء، أو ذلك المسمى وشعوره بالراحة والاطمئنان والفائدة وعدم وجود أي ضرر أو أذى منه مباشر عليه. ولهذا نجده يذكر أي شيء يكون مقدساً أو حاملاً معنى من معاني التعبد والإجلال والقدسية وكل ما يحس إزاءه بصفاء النفس والأمان والإشراف الوجداني، فكان إسقاطه التذكير على (القمر) من منطق هذه الرؤية والدلالات لأن (القمر) بوداعة ضوئه الحالم كان يشعر معه بالراحة والأمان وكان توره عوناً له على كشف ظلمات صحرائه المعتمة وآفاقها القاتلة المدممة وعلى هديه كان يقطع الصحراء ويلقى أصحابه ويسامر خلواته، ولذلك لا يطلق اسم القمر إلا عند الامتلاء وذلك بعد الثالثة عشرة من عمره من الشهر فإذا لم يكتمل فهو ليس قمراً وقيل سمي بذلك لأنه يقمر ضوء الكواكب ويفوز بها، ومما جاء في التبريل من تذكيره قوله تعالى: {وَالْقَمَرَ قَدْرَتَاهُ مَنَازِلَ حَتَّىٰ عَادَ كَالْعُرْجُونِ الْقَدِيمِ} يس ٣٩.

عاد عليه بالضمير المذكر وجرد فعلته من علامة التأنيث، وقوله تعالى: {إِقْرَبْتَ السَّاعَةَ وَانْشَقَّ الْقَمَرُ} القمر ١.

يعزز هذا الرأي ما تراه في اللغة من تذكير في لفظ (البيت) لما يوحي به من معاني الأمان والأمن والدفع والاستقرار والسكون ناهيك عما يدل عليه من معاني المهابة والقدسية لارتباطه أساساً بحدول البيت الحرام (الكعبة) ولذلك كان اسم البيت مذكراً في القرآن الكريم والعربية مطلقاً، ومنه قوله سبحانه: {إِنْ أَوَّلَ نَبْتٍ

وَضَعَ لِلنَّاسِ لِلَّذِي بَيْنَكَ مَبَارَكًا وَهُدًى لِلْعَالَمِينَ { آل عمران ٩٦ .
وقوله: { وَمَنْ دَخَلَهُ كَانَ آمِنًا وَلِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ مَنْ
اسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلًا وَمَنْ كَفَرَ فَإِنَّ اللَّهَ غَنِيٌّ عَنِ الْعَالَمِينَ } آل عمران
٩٧ . وقوله: { فَلْيَتَّبِعُوا رَبَّ هَذَا الْبَيْتِ } قريش ٣ . وقوله: ((جعلَ
الله الكعبة البيت الحرام قياماً للناس)) المائدة ٩٧ .

ومثل تذكير القمر والبيت كان تذكير (البلد) في كل النصوص
القرآنية مجازاً لما هو في العربية ولما يعمل هذا اللفظ من معان عميقة
تدل على الأمن والاستقرار والمهابة والإكبار لارتباطه بالإنسان
كونه ملاذاً له وسكناً ولارتباطه أيضاً بمكة المكرمة (البلد) الأمن
وموضع البيت الحرام، نستدل عليه بقوله تعالى: { وَإِذْ قَالَ إِبْرَاهِيمُ
رَبِّ اجْعَلْ هَذَا بَلَدًا آمِنًا وَارْزُقْ أَهْلَهُ مِنَ الثَّمَرَاتِ } البقرة ١٢٦ .
وينظر سورة الأعراف ٥٧ وسورة إبراهيم ٣٥ ، وسورة فاطر ٩ ،
وسورة النحل ٧ ، ولعل تذكير (الوطن) قد كان تباعاً لتذكيرهم
(البلد) لاتفاقهما في الدلالات ولهذا أجرت العربية (الوطن) مجرى
المذكر الحقيقي دائماً .

— والمحصلة كما نراها ونظمت إليها هي أن تأنيث ما ليس هو
بمذكر وتذكير ما ليس هو بمؤنث حقيقي في العربية إنما كان يخضع
لمواقف العربي تجاه الطبيعة والحياة والناس والمجتمع وكان تعبيراً عن
رؤاه الفكرية ومعاناته وترجمة لمشاعره النفسية وهو يرصد العالم
الخارجي من حوله ولذلك كان تعامله تذكيراً وتأنيثاً مع مسميات
الأشياء الخارجة عن نطاق التذكير أو التأنيث الحقيقيين يجري على
وفق النفع والضّر سواء من حيث يدري أم لا يدري إذ كانت تملئ
عليه ذلك فطرته بطريقة غير شعورية ولا إرادية، فكان يرمز
بالتذكير إلى ما يحبه ويهنا به من هذه الأشياء فالعرب كانوا ((لا
يهنّون إلا بغلام يولد أو شاعر ينج أو فارس تشج)) . ولسته يذكر
ما يعود عليه بالفائدة والنفع وإحساسه معه بالأمان والاطمئنان
دائماً كالقمر، والبيت، والوطن، والبلد، ويرمز — غالباً — بالتأنيث
إلى ما يضيق به ذرعاً منها ولما يسبب له من مأس وآلام وأضرار مما
يجعله يعيش في خوف وقلق دائمين أو لما غمضت ماهيته وعمقت

أسرارها، فالشمس مؤنثة لقساوتها وارتفاع حرارتها. وتذكيرها في
الآية رعاية للإعراب إذ انعقد عليه فائدة المعنى أولاً فالمبتدأ (هذا)
واقع كناية إشارة عن الشمس فيكون المبتدأ إليه وهو الخبر (ربّي)
مذكراً أيضاً والربُّ إنما المقصود به هو (الشمس) كناية واعتباراً إذ
يغدو في هذه الحال أي: الخبر والمخبر عنه هما شيء واحد دلالة
ومعنى ولفظاً. إن تأنيث الشمس وتذكير القمر في القرآن قد خضع
لعوامل تحكم حياة العرب وتوحي بارتباط اللغة بوعي الناطقين بها
وما يحيط بهم من عالم متعدد المظاهر، إن اللغة من الإنسان، وبها
اكتشف العالم نفسه وعالمه.

المواش

- (١) المذكر والمؤنث، ابن السري ١٣ — ١٤ .
- (٢) البلغة في الفرق بين المذكر والمؤنث، الأباري ٣٨ — ٤٠ .
- (٣) اللغة، فندريس ١٣٣ .
- (٤) مقدمة كتاب البلغة للمذكر ومضان عبد التواب ٤٠ .
- (٥) المذكر والمؤنث، للفراء ١٠١ .
- (٦) ينظر: كتاب المذكر والمؤنث للفراء ٩٣، وآخر لابن السري ص ٦٩ و
٨٨ و ٩٧ و ١٠٨، وآخر لابن الأباري ٩٥، ٣٠٧ و ٣١٨ .
- (٧) إعراب القرآن، النحاس ٧٧/٢ .
- (٨) معاني القرآن ٣٤١/١ . (٩) إعراب القرآن، النحاس ٧٧/٢ .
- (١٠) تاريل مشكل القرآن ٣٣٦ .
- (١١) جامع البيان عن تأويل آي القرآن ٢٥١/٧ .
- (١٢) إعراب القرآن، النسوب للزجاج ٦١٩/٢ .
- (١٣) إعراب القرآن للنحاس ٧٧/٢ .
- (١٤) الكشاف ٣٢/٢ . (١٥) مجمع البيان ٣٢٣/٣ .
- (١٦) التفسير الكبير (مفاتيح الغيب) ٥٦/١٣ — ٥٧ .
- (١٧) التبيان في إعراب القرآن ٥١٢/١ .
- (١٨) الجامع لأحكام القرآن ٢٧/٧ .
- (١٩) مدارك التنزيل وحقائق التأويل ٤٨٢/١ — ٤٨٣ .
- (٢٠) البحر المحيط ١٦٧/٤ .
- (٢١) تفسير ابن كثير (تفسير القرآن الكريم) ١٥١/٢ .

- ٦- البلاغة في الفرق بين المذكر والمؤنث، الأنباري، أبو البركات (ت ٥٧٧هـ) تحقيق ودراسة د. رمضان عبد التواب، القاهرة ١٩٧٠م.
- ٧- البيان في إعراب القرآن، العكبري، أبو البقاء، (ت ٦١٦هـ)، تح: علي الأنباري، القاهرة.
- ٨- تفسير القرآن الكريم، ابن كثير، إسماعيل بن كثير الدمشقي (ت ٧٧٤هـ)، بيروت ١٩٦٦م.
- ٩- التفسير الكبير (مفاتيح الغيب) الرازي، محمد بن عمر (ت ٦٠٦هـ)، ط ٣، دار الفكر للطباعة والنشر، بيروت ١٤٠٥هـ - ١٩٨٥م.
- ١٠- تفسير المنار، محمد رشيد رضا (ت ١٣٥٤هـ)، ط ٢، دار المعرفة، بيروت ١٩٧٣م.
- ١١- جامع البيان عن تأويل آي القرآن، الطبري، محمد بن جرير (ت ٣١٠هـ)، ط ٢، مصر ١٩٥٤م.
- ١٢- الجامع لأحكام القرآن، القرطبي، محمد بن أحمد الأنصاري (ت ٧٦١هـ)، دار الكتاب العربي، القاهرة، ١٣٨٧هـ - ١٩٦٧م.
- ١٣- دلائل الإعجاز، عبد القاهر الجرجاني (ت ٤٧١هـ)، تح: محمود محمد شاكر، ط ٢، القاهرة ١٤١٠هـ - ١٩٨٩م.
- ١٤- ديوان زهير بن أبي سلمى، الأعلام الششمري (ت ٤٧٦هـ)، تح: د. فخر الدين قباوة، ط ٣، بيروت ١٩٨٥م.
- ١٥- العمدة في محاسن الشعر وآدابه ونقده، السيوطي، محمد ابن رشيق (ت ٤٥٦هـ)، تح: محمد محيي الدين عبد الحميد، بيروت ١٩٧٢م.
- ١٦- في النحو العربي، نقد وتوجيه، د. مهدي المخزومي، ط ٢، دار الرائد، بيروت ١٩٨٥م.
- ١٧- الكشف عن حقائق التأويل، المنحشوي، محمود بن عمر (ت ٥٢٨هـ)، دار المعرفة، بيروت ١٩٦٦م.
- ١٨- اللغة، فنلندس، ترجمة الأبراهيمي والأخضر، القاهرة ١٩٥٠م.
- ١٩- مجمع البيان في تفسير القرآن، الطبرسي، الفضل بن الحسن (ت ٤٨٠هـ)، تصحيح أبي الحسن الشعراني ١٣٧٢هـ.
- ٢٠- محاسن التأويل، محمد جمال الدين القاسمي (ت ١٣٣٢هـ) تصحيح وتعليق محمد فوزي عبد الباقي، ط ١، مصر ١٣٧٧هـ - ١٩٥٨م.
- ٢١- مدارك التأويل وحقائق التأويل، النسفي، عبد الله بن أحمد (ت ٧١٠هـ)، بيروت / .
- ٢٢- المذكر والمؤنث، ابن السكيت، الكاتب (ت ٢٦١هـ)، تح: أحمد عبد الجيد هريدي، القاهرة ١٩٨٣م.
- ٢٣- المذكر والمؤنث، أبو زكريا الفراء (ت ٢٠٧هـ)، تح: د. رمضان عبد التواب، دار التراث، القاهرة ١٩٧٠م.
- ٢٤- معاني القرآن، أبو زكريا الفراء (ت ٢٠٧هـ)، تح: محمد علي النجار، وأحمد يوسف نجاني، وعبد الفتاح شلبي، بيروت ١٩٨٧م.

- (٢٢) تفسير المنار ٥٥٧/٧ - ٥٦٢.
- (٢٣) الكشف ٣٠ / ٢ - ٣١.
- (٢٤) ينظر في هذه الآراء: تفسير الرازي ١٢ / ٥٦ - ٥٧ ومدارك التأويل للنسفي ١ / ٤٨٢ وتفسير البيضاوي ١٨١ ومحاسن التأويل (تفسير القاسمي) ٢٣٧٥ / ٦.
- (٢٥) مجمع البيان ٣ / ٢٢٣. المصدر نفسه ٣ / ٣٢٣.
- (٢٦) البحر المحیط ٤ / ١٦٧. الجامع لأحكام القرآن ٧ / ٢٧.
- (٢٧) إعراب القرآن، النحاس ٢ / ٧٧.
- (٢٨) دلائل الإعجاز ٤٦. المصدر نفسه ٤٥٢.
- (٢٩) دلائل الإعجاز ٤٢٤. الجامع الكبير ٦٤.
- (٣٠) الإتيان في علوم القرآن ١ / ٢٣١.
- (٣١) ديوانه ١٤ من معلقته. (٣٢) الكشف ٢ / ٣١.
- (٣٣) التفسير الكبير (مفاتيح الغيب) ١٣ / ٥٢ مجلد ٧.
- (٣٤) معاني القرآن للفراء ١ / ٣٤١.
- (٣٥) التفسير الكبير (مفاتيح الغيب) ١٣ / ٥٢ - ٥٣.
- (٣٦) محاسن التأويل ٦ / ٢٣٧٥.
- (٣٧) مجمع البيان ٣ / ٣٢٣ والجامع لأحكام القرآن ٧ / ٢٧.
- (٣٨) المصدران نفسهما. (٣٩) الكشف ٢ / ٣١.
- (٤٠) ديوان زهير بن أبي سلمى ١٥ - ١٨ من معلقته.
- (٤١) لسان العرب ج ٢ / ١٠٠. المصدر نفسه ب ي ر ١ / ٨٥.
- (٤٢) لسان العرب ج ٥ م ١ / ٤٠٤. محاسن التأويل ٦ / ٢٣٧٥.
- (٤٣) في النحو العربي، نقد وتوجيه ٢٣.
- (٤٤) الدراسة في محاسن الشعر ٣ / ٦٥.

روافد البحث

- ١- الإتيان في علوم القرآن، جلال الدين السيوطي (ت ٩١١هـ)، القاهرة ١٣٦٠هـ - ١٩٤١م.
- ٢- إعراب القرآن المنسوب للزجاج، إبراهيم بن السري، (ت ٣١١هـ)، تح: إبراهيم الأنباري، ط ٢، القاهرة ١٤٠٢هـ - ١٩٨٢م.
- ٣- إعراب القرآن، للنحاس، أبو جعفر أحمد بن محمد (ت ٣٨٨هـ)، تح: زهير غاري زاهد، ط ٢، بيروت ١٩٨٨م.
- ٤- أنوار التأويل وأسرار التأويل، البيضاوي، ناصر الدين الشيرازي (ت ١٨٥هـ)، دار الجيل، بيروت.
- ٥- البحر المحیط، أبو حيان الأندلسي (ت ٧٤٥هـ)، مطبعة النصر، الرياض / .

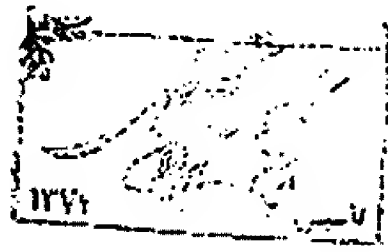
المعتقدات الشعبية في الموروث الشعري العربي القديم

د. عبد الرزاق ساطعة
كلية الآداب - جامعة بغداد

ليس هدف هذا البحث الإفاضة في الحديث عن طبيعة العقلية لتجتمع ما قبل الإسلام، فهذا موضوع خاضت فيه دراسات سابقة، ولكننا حين ننظر إلى بعض ما وقر في العقلية العربية من أوهام ومعتقدات شعبية فإننا نهدف إلى الوقوف على مدى تسرب هذه الأفكار إلى شعر العصر وقدرتها على بعث الطمأنينة في نفوس معتنقيها فلا غنى ((لشعب عن الأوهام لأنها بنات الغرائز))^(١). فالأوهام تشيع وتجذب قبولاً في النفوس لأن الناس يتشبهون فيما يرجع إلى اللاشعور والغرائز، وإن اختلفت طبقاتهم، فهم يتشبهون في الوجدان والشهوات والمشاعر. وفي الجماعات ترعاب تتيح للأوهام والخرافات أن تذيب، وذلك لأن الجماعة سريعة التصديق والاعتقاد لاسيما إذا غلبت فطرقاً على ثقافتها فذهب في تفكيرها وتعليلها وقياسها مذاهب غيبية ومن هنا وجدت الأوهام الجاهلية طريقها إلى الديوع، فما هو إلا أن ينتقل الوهم أو الخرافة من رجل إلى آخر، ومن امرأة إلى أخرى حتى يعم تصديقه بتأثير العدوى وكان تكرير الشعراء لهذه المعتقدات منفذاً لنشرها وتأكيداها، حتى بقيت قروناً ذات سلطان على النفوس بل إن بعضها بقي قسوي الأثر إلى اليوم^(٢).

ولعل ((من الخطأ أن يظن الإنسان أنه يخرج من دائرة المعتقد عندما يعدل عن عقائده انتقلت إليه وراثته، وسوف نرى أنه كلما

حاول أن يتخلص منها غاص فيها أكثر من ذي قبل))^(٣). وكان أكثر العرب في جاهليتهم بدواً، وتطور البدائية من تطور اجتماعي قربه الأدم في أثناء سيرها إلى الحضارة أو انتقالها من طور حضاري إلى طور آخر، ويتجلى في هذا التدرج انصراف الفكر في محاولة فهم الارتباط بين العلة والمعلول والسبب والمسبب فهما توأمان. يمرض أئسدهم ويألم من موضه فيصفر (أه علاء) فيفهم نوعاً من الارتباط بين الدواء والباء، وهذا كل شيء في نظرهم لهذا لا يرى عقله بأساً في أن يعتقد ((أن دم الملوك يشفي من الكسب))، أو أن سبب المرحض روح شريرة (أه لست فيه فيداه به بما يتلدها) وأن الأرواح، أو أنه إذا خيف على الرجل الجوزة نجسوه بتعلق الأقدار وعظام الموتى، إلى كثير من أمثال ذلك، ولا يستنكر شيئاً من أمثال ذلك، ما دامت القبيلة تفعله، لأن منشأ الاستنكار دقة النظر والبحث عن الأسباب والعوارض، فهذه درجة من التفكير لا يصل إليها العقل في طوره البدوي. وإن أمثال هذه الأوهام لا نجده عند أمم متحضرة كالليونان والرومان، فالمرض الذي يسميه الفرنج عين الملك، كانوا يعالجونه بريق الملك. وكثير من الأمم في طور البدائية كانوا يحسبون أن سبب الجنون حلول روح شريرة في جسد الإنسان، وكانوا يداؤونه بالضغط على صدر الجنون، وعلى بطنه كي تخرج الروح الشريرة من جسده، وكم من الناس في يومنا هذا



وأبو ذؤيب الهذلي، إذ يقول:

أبالصرم من أسماء حدثك الذي

جرى بيننا يوم استقلت ركائبها

زجرت لها طير السنيح فإن تصبأ

هواك الذي قوى بصبك اجتنابها^(١٧)

وفي محاولة الإفلات من هذه المعتقدات الموروثة إلى الواقع

الذي يرتضيه العقل الصخر ربيعة بن مقروم بأن مقادته لله، فلا يشبه
طير سائح ولا يعوقه غراب:

أصبح ربي في الأمس يرشدني

إذا نويت المسير والطلب

لا سائح من سوانح الطير يشب

في ولا لأعب إذا تعبر^(١٨)

ويشاركه لبيد في إيمانه بالقضاء والقدر، وأن مفاتيح الغيب بيد الله
وحده:

لعمرك ما تلري الضوارب بالحصى

ولا زاجرات الطير ما الله صانع^(١٩)

وإذا كان العرب والشعراء منهم، لم يعطوا تعليلاً واضحاً
لدواعي تشاؤمهم أو تفاؤلهم وما اصطلحوا عليه بالسائح والبارح،
فإن قدامى العلماء قد رصدوا هذه المعتقدات وعللوا من منظور
واقعي، لا دخل للغمييات فيه، فالبرد يربط الأمر بمسألة الصيد إذ
يقول: ((العرب تزجر على السائح وتترك به، وتكره البارح،
وتتشاء به، السائح ما أراك مياسره فأمكن صائده، والبارح ما أراك
ميامنه فلم يكن الصائد إلا أن يتحسرف له))^(٢٠) فزجر الطير هو
الأصل، ومنه اشتقوا التطير ثم استعملوه في كل شيء^(٢١).

إن التطير أو التفاؤل من بعض الطيور والحيوانات لم يأت من
سائحها أو بارحها على أساس هذين اللفظين بالصيد، إنما لطبيعة حياة
تلك الحيوانات التي غالباً ما تكون قريبة من الناس، ولا تعيش
منفردة أو لاختلاف نفسية من ينظر إليها ((كالنعام
والحمامة، والحمار الذي اقترنت به ظاهرة التعشير))^(٢٢)، وكذلك

قد يأتي التطير من ارتباط حيوان بعينه بأحداث تاريخية، ومن ذلك
الغراب الذي تشاءمت به العرب كلها، ولعل لوروده في قصة نوح
((عليه السلام)) الراي في ذلك^(٢٣).

ويبدو أن أحاديث العرب الشعبية ومعتقداتهم عن الغراب
أخذت تكثر لتزيد التطير به رسوخاً لا سيما تلك الأحاديث التي
ابتدعها الخيال العربي ومنها قصة (الغراب والديك)^(٢٤). وقد أودع
أمية ابن أبي الصلت تفاصيلها مع إشارته إلى قصة الحماسة والغراب
في قصة نوح^(٢٥). كما مارست بعض قبائل العرب ((شعائر خلال
مواسم الحج، لاتقاء شؤم الغراب، فقد ذكر ابن الكلبي أن قبيلة
((عك)) إذا خرجوا حجاً جا قدموا أمامهم غلامين أسودين بصيحيان
نحن غراباً عك فتقول ((عك)) من خلفهما:

عـكـك إلـك عـانـه

عـمـمـمـم اـدك الـمـانـه

كـيـمـمـم نـحـج الـثـانـيـه

عـلـي الـسـدـاد الـثـانـيـه^(٢٦)

فكان ((غرابي عك)) هما هذان الرجلان، إذ أن الغايصة التي
تجمعهما هي طرد الشر والشؤم والأرواح الشريرة عن القبيلة
والمدينة معاً. وقد يرجع تشاؤمهم بالغراب إلى المهة التي قام بها في
قصة قتل قابيل لأخيه هابيل التي تداولوها ثم وردت خلاصتها في
القرآن الكريم في قوله تعالى ((فبعث الله غراباً يبحث في الأرض ليريه
كيف يواري سوءة أخيه قال يا ويلتي أعجزت أن أكون مثل هذا
الغراب فأواري سوءة أخي فأصبح من النادمين^(٢٧))). وهي مهمة
توحي بالشؤم، وقد بعث الله سبحانه الغراب لأداء هذه المهمة ولم
يبعث غيره من الطير لأن ((القتل كان مستغرباً جداً، إذ لم يكن
معهوداً قبل ذلك، فنامب بعث الغراب لكونه خبيث الفعل خبيث
المطعم^(٢٨))). ومن أجل تشاؤمهم بالغراب كما يقول الجاحظ
اشتق العرب من اسمه الغريبة والاعتراب والغريب^(٢٩)، فضلاً عن
تشاؤمهم بنعيبه ونعيقه وسواد لونه^(٣٠).

وقد رسم لنا عنترة بن شداد صورة للغراب، الذي أنذره ببين

أحبابه في قوله:

ظعن الذين فراقهم أتوقّع

وجرى بسينهم الغراب الأبقع

حرقّ الجناح كأن لحى رأسه

جلمان بالأخـ————بار هـشّ مولع

لـزجره ألا يفسرُ عشه

أبدا ويصبح واحدا يتفجع

إن الذين نعت لي بفراقهم

هم أسهروا ليلي التمام فأوجعوا^(٣١)

وتوجس النابغة أن يرتحل عنه أحباؤه لما سمع نقيق الغراب:

زعم الغراب بأن رحلتا غدا

وبذاك خبرنا الغداف الأسود^(٣٢)

لذلك لا يستغرب أن يضرب المثل بالغراب في كل موضع

مكروه، حتى قالت العرب ((أشأم من غراب البين))^(٣٣) وذلك

((لأن الغراب إذا بان أهل الدار للنجعة، وقع في مراكبض بسوقهم

يلتمس ويتمقم، فينشأ من به ويتطيرون منه))^(٣٤)

وتلك حقيقة — عندهم — سجلها علقمة الفحل بقوله:

ومن تعرض للغربان يزجرها

على سلامته لا بد مشرور^(٣٥)

وقد ترسخ هذا المعتقد على مر العصور فنجد في قول مالك بن

الريب في رثاء نفسه^(٣٦)، ومرار بن سعيد القعسي في رثاء أخيه:

ألا قاتل الله المقادير والمنى

وطيرا جرت بين السعافات والخبر

وقاتل تكذبي العيافة بعدما

زجرت فما أغنى اعتيافي ولا زجري^(٣٧)

وكذا كثير غزاة في رثاء عبد العزيز بن مروان^(٣٨)، ويبدو أن

متاعب الحياة وصعوبتها كانت وراء الالتجاء إلى هذا المعتقد^(٣٩)

ولعل الالتجاء إلى هذا المعتقد في كل ذلك كان نتيجة الوضع

النفسى للشعراء الذي يضطرهم إلى كل ما يخفف عنهم وطأة ما هم

فيه من خوف من الجهول، وتعلق بالبقاء وحسب الحياة. فتشبها
بالتجر والعيافة والدعاء بالشر على السائح والبارح لأنهما يخبرانهم
بما يسرهم وما لا يسرهم. وقد يوظف الشعراء هذه المعتقدات
توظيفا سلبيا يعبر عن رفضهم مدلولاتها، ويؤكد ترسيخ العقيدة
الإسلامية في نفوسهم، وقد لمسنا هذا التوجه منذ الخيوط الأولى
للفجر الإسلامى في رفض لبس زجر الطير وتقريره أن الغيب لا
يعلمه إلا الله:

لعمرك ما تدري الصوارب بالحصى

ولا زاجرات الطير ما الله صانع^(٤٠)

وللمس هذا التوجه نفسه — بعد ذلك — في أماديح الشعراء

لقادة المسلمين. بيد أننا قد نجد نقيضا لهذا المعتقد عند الشعوب

الأخرى فقد ربط لون الغراب الأسود بفكرة بداية الخليفة وعد

ارتباطه بالجو رمز القوة الخلافة، ولذلك أعطته كثير من الشعوب

البدائية قيمة كونية... وألقت به بعض القوى الغامضة ولا سيما

التنبؤ بالمستقبل، وأدى لبعقه دورا في طقوس العرافة... وكان رمز

الغراب بثلاثة أرجل داخل قرص شمس أول شعارات الإمبراطورية

الصينية^(٤١).

ومن معتقدات العرب الشعبية التشارم من اسم الشهر الذي

تتلفح به الناقة وهو ((شوال)) وتشاءوا من تزويج أولادهم

وبنائهم فيه^(٤٢)، حتى أصبحت الناقة في نظر بعض العرب مثالا للشؤم

وفي بعض أشعارهم، صيروها كغراب البين، قال الشاعر:

لئن الوجى إذ كن عونا على النوى

ولا زال منها ظسالع وكسر

وما الشؤم لي نعب الغراب ونعقه

وما الشؤم إلا ناقة وبعر^(٤٣)

ويبدو أن ((الشاعر الجاهلي، عوف بن عامر بن حسان))^(٤٤)، كان

أكثر الشعراء تمسكا بهذا المعتقد الشعبي إذ يقول:

غلط الذين رأيتهم بجهالة

يلحون كلهم غرابا يتعق

ما الذنب إلا للأباعر إنها

لما تُشئتُ جميعهم وتفرق

إن الغراب يؤمنه يدنو الهوى

وتشت بالشمْل الشيت الأيتق^(١١)

ومما رسخ هذا المعتقد الشعبي في نفوس العرب أن ((حرب
البسوس)) قامت بسبب ناقة، فأضيف الشؤم إليها أيضا، في قولهم
((أشام من البسوس))^(١٢).

وإذا كان العرب القدماء تشاءموا بالغراب وطيور الليل، فقد
تفاءلوا بطيور أخرى، ولا سيما المدهد، وجاء تفاؤلهم بالمدهد من
القرعة التي على رأسه فقالوا ((إن القرعة التي على رأسه، ثواب
من الله تعالى، على ما كان من برة لأمه، لأن أمه لما ماتت جعل قبرها
على رأسه وأنهم يجعلون الرائحة التنة التي فيه بسبب تلك الجيفة
التي كانت مدفونة في رأسه))^(١٣)، وشاع بينهم أنه كان يهدي
سليمان عليه السلام إلى مواضع المياه في أعماق الأرض فقالوا
((أبصر من هدهد))^(١٤).

وتبدو الصلة المتينة بين العرب وهذه الطيور. أكثر من مشاعر
وأحاسيس وعواطف محضة لأنها ترجع إلى معتقدات قديمة موروثية،
وقد أودع أمية بن أبي الصلت بعض تفاصيلها في قوله:

غيم وظلماء وغيث سحابة

أزمان كفن واســــتراذ المدهد

يفي الفرار لأمه ليجنّها

فبقي عليها فـــــــي ففاه يمهّد

مهذا وطينا فاستقل بحمله

في الطير يحملها ولا يــــتاود

من أمه يجزى بصالح حملها

ولدا وكلف ظهري ما يعقـــــــد

لحراه يدلح ما مشــــى بمنازة

فيها وما اختلف الجديد المسند^(١٥)

ويدخل في الطيرة بعض ما يصدر من الإنسان والحيوان من

حركات مثل التناوب والعطاس، والتناوب عمل من أعمال
الشیطان^(١٦)، وأما العطاس، فقد كان أثره في الشؤم شديدا، وهو من
العادات والمعتقدات الجاهلية التي نقلها لنا الشعر الجاهلي، ذكر أن
امراً القيس قال:

وقد أغتدى قبل العطاس بميكـل

شديد فمشك الجنب فغم المتطقي^(١٧)

فهو يتنبه للصيد قبل أن يتنبه الناس من نومهم، لنلا يسمع

عطاسا فينشاءم به وقال شاعر آخر:

وخرق إذا وجهت فيه لغزوة

مضيت ولم يحبسك عنه العواطس^(١٨)

والعطاس فضلا عن ذلك داء في نظر أهل الجاهلية، لذلك كانوا
يتجنبونه ما وسعهم ذلك ويحاولون جهدهم حينئذ وكتمه فإذا
عطس أحدهم وكان ضريعا مغمورا استمعوه كلاما مرا فيه رد للشؤم
عليه، كان يقولوا له ((وريا وقحابا)) والوري هو داء يصيب الكبد
فيفسدها، والفحاب هو السعال، وإذا استمع أحدهم عطاسا
لا يعرفه، قال: (أسأل الله أن يجعل شؤمك بك لابي)^(١٩) وكلما كانت
العطسة شديدة كان التشاؤم بها أشد^(٢٠).

وقد نفى الإسلام عن التشاؤم بالعطاس، وعكسه فجعله محبوا
بحديث سيدنا محمد صلى الله عليه وسلم ((إن الله يحب العطاس،
ويكره التناوب))^(٢١). ((فإذا تشاءب أحدكم، فليرده ما استطاع،
فإن أحدكم إذا تشاءب ضحك منه الشيطان))^(٢٢). وفي صحيح
مسلم ((إذا عطس أحدكم، فحمد الله فشمته، وإن لم يحمد الله،
فلا تشمته))^(٢٣) لأن العطاس قد حصل له بالعطاس نعمة ومنفعة
بمخرج الأبخرة المحتقنة لذلك شرع له النبي صلى الله عليه وسلم حمد
الله على هذه النعمة مع بقاء أعضائه على هيئتها بعد هذه الزلزلة التي
هي للبدن كزلزلة الأرض لها^(٢٤). ولأجل هذا والله أعلم لم يؤثر
نشوء من لم يحمد الله فإن الدعاء له بالرحمة نعمة فلا يستحقها من لم
يحمد الله ويشكره على هذه النعمة ويتأسى بآية آدم عليه السلام
لأنه لما نفخت فيه الروح إلى خياشيمه عطس فألمه ربه تبارك وتعالى

أن نطق بحمده فقال: الحمد لله فقال الله سبحانه: يرحمك الله يا آدم^(١) فصارت تلك سنة العاطس فمن لم يحمد الله لم يستحق هذه الدعوة^(٢).

ومن معتقدات العرب في الجاهلية العدول عن الألفاظ المتطير بها إلى غيرها فقد كانت العرب تتطير من ذكر البرص فتكني عنه بالوضح ومنه ((جذبة الوضح)) وكان أبرص وكنوا عنه بالأبرش أيضا. ومما ينبغي أن يذكره عندهم قولهم للقالاة مفازة لأن القفار في ركوبها الهلاك وكان حقها أن تسمى مهلكة ولكنهم اجتنبوا لفظها تطيرا وعكسوه تفاؤلا^(٣)، قال الشاعر:

أحب الفأل حين رأى كثيرا

أبوه عن الفأل —————
فسماه لقتله كثيرا

كتفليب المهالك بالمفاوز^(٤)
ومن ذلك قولهم للديع سليم تفاؤلا بالشفاء، قال الشاعر:

أرقت ونام عني من يلوخ

ولكن لم أتم أنا والمهموم
كأنني من تذكرها ألقى

إذا ما ظلم الليل البهيم
ومن تأمل رزية أم جهيم

وقد خفقت مع الغور النجوم
سليم مل منة أقربوه

وأسلمة المجاور الحميم^(٥)
ومنه قولهم للأعور ((منع)) تطيرا من ذكر الأعور.

وقد ذكرنا أن الزجر والفأل والطيرة كانت من رحي الكهنة، والقسائين بها، ثم ((إن الفأل والطيرة ذلكا عند العرب على معنى واحد، وهو الشيء المكروه أو الخيب عندما يسمع أو يشاهد ... ثم أصبحت الطيرة دالة على ما يسوء، والفأل على ما يحسن))^(٦).

ولا يمكن فصل ذلك — التطير أو التفاؤل — عن عالم الغيبات أو القوى الخفية التي كانت في نظر العرب قبل الإسلام وراء كل

مكروه يصيبهم. وقد استمر بعض الشعراء الإسلاميين أيضا في توظيف هذه المعتقدات في شعرهم^(٧)، لكن الشريعة الإسلامية حددت موقفها منها، وخص القرآن الكريم المشركين بلغة التطير في قوله تعالى ((قالوا إنا تطيرنا بكم))^(٨)، كما لفت بعض الأحاديث النبوية الشريفة عن التطير منها قول الرسول صلى الله عليه وسلم ((من ردت الطيرة من حاجة فقد أشرك))^(٩) و ((ليس منا من تحلم أو تكهن أو رده عن سفره تطير))^(١٠)، إيمانا من الرسول الأعظم صلى الله عليه وسلم بأنما من أساطيل الحديث، وما أنزل الله بها من سلطان.

عطر منشم:

من أبرز أنماط الشر في المعتقدات الشعبية العربية هو ((منشم)) وذلك ما يؤكد المثل القائل ((دقوا بينهم عطر منشم))^(١١)، حتى أن بعض العلماء قال في تفسير هذا المثل ((المنشم الشر نفسه))^(١٢) وقيل أيضا ((إن منشم اسم امرأة وكانت عطارة تبع الطيب فكانوا إذا أرادوا الحرب غمسوا أيديهم في طيبها وتحالفوا عليه بأن يستميتوا في الحرب، ولا يولوا أو يقتلوا، فكانوا إذا دخلوا الحرب بطيب هذه المرأة يقول الناس قد دقوا عطر منشم، فلما كثر منهم هذا القول صار مثلا للشر العظيم))^(١٣) فعطر منشم يشير إلى اعتقادهم بفكرة تشاؤمية خافية الجذور. يتجلى أثر الشاعر في بعضها لتحديد أنماط سلوك مجتمعه، أو توضيح عملية تفاعله، من خلال المبالغة في إبراز قيمة الحدث، ليبدو أشد هولاً وأكثر عمقا، فطريقة التوظيف والإفادة من المعتقد مرهونة بقدرة المبدع، وهو ما نجده في قول زهير بن أبي سلمى في معلقته التي عالج في إحدى لوحاتها الحرب بين عبس وذبيان مبينا الخوف من استمرارها والموت الآتي بسببها فقال:

يمينا لنعم السيدان وجدتما

على كل حمال من سحيل ومبرم
تداركنا عبسا وذبيان بعدما

تفانوا ودقوا بينهم عطر منشم^(١٤)

ويتخلص الأعشى في ميمته من لوحة الرحلة إلى غرض الهجاء
بيث فكرة مستقاة مما في الأذهان من معتقدات الجاهليين ومعتقداتهم،
وإن كان استخدامه لها مغايراً للوظيفة التي نشأت منها أصلاً.
ولكنها تنبئ في الوقت نفسه عن مهارته في التحول بالفكرة إلى
الدلالة التي يريد:

لقد غدا ولكن ما ترى رأي كاشح

يرى ——— من جهله دق منشم^(٣٣)
وهي فكرة استخدمها الأعشى لبيان مشقة دق هذا العطر الذي
لا يأتي الناس بخير.

الهامة والصدى:

لقد اعتقد كثير من المجتمعات الأولى بأن روح الميت تتحول إلى
طائر يظل هائماً بين الأحياء متخذاً أسماء عدة بحسب طبيعة تلك
المجتمعات التي ظهرت فيها هذه المعتقدات، فقد كان يدعى عند
البابليين والآشوريين بـ((الاطمو))^(٣٤) ويسمى عند المصريين
((كا))^(٣٥) وعند العرب قبل الإسلام ((البومة والصدى
والهامة))^(٣٦)، ولعل مبعث هذا الاعتقاد عند الشعوب ((هو تفسير
مقلوبة الأرواح على النقل السريع والتطواف سواء في عالم الأحياء
أو الأموات))^(٣٧).

لقد أدت هذه المعتقدات دوراً كبيراً في العصر الجاهلي ولا
سيما في تأريثها نار الحرب واستمرار دواعيها لأنها تحمل الموتور على
الانتقام وتضطره إلى إدراك النار بأي شكل من الأشكال، وعلى أية
طريقة من الطرق^(٣٨) لأنهم يعتقدون ((أن روح القتيل الذي لم يدرك
ناره تصبح هامة فتزقو عند قبره تقول: اسقوني، فإذا أدرك بثاره
طار))^(٣٩) وفي ذلك يقول ذو الإصبع العدواني:

يا غمر ولا تدع شتمي ومنقصتي

أضربك حتى تقول الهامة اسقوني^(٤٠)
ولا شك في أن هذا الاعتقاد علاقة بتسمية الهامة والصدى،
وكان الصدى هو هامة القتيل الظامي إلى النار. فالهامة طائر صغير
يألف المقابر^(٤١)، يطوف على القبر يأتيه بأخبار أولاده، ويدعوهم إلى

الأخذ بثاره، وهذا ما تجده في قول فراد بن غوية:
ألا ليت شعري ما يقولن مخارق

إذا جارب الهام المصيح هامتي^(٤٢)

ولا غرر إذا قلنا إن العربي كان يسحب عن معنى الروح في
الحركة نفسها، لأن الروح في المعتقدات العربية طائر تدركه الأبصار
وتلمسه الأيدي، فهي ليست شيئاً فوق الطبيعة وهذا التصور ليس
بوهم من أوهام الشعراء ولا من مخترعات الخيال، بل هو كالحقيقة
الراسخة والعقيدة المألوفة عند العرب جميعاً. إن ظاهرة الهامة
والصدى لا يمكن فصلها عن عالم الغيبات أو القوى الخفية التي
كانت في نظر العرب وراء كل مكروه يصيبهم، فضلاً عن إسهام
عوامل أخرى في ترسيخ هذه المعتقدات^(٤٣) الخرافية التي نفي الإسلام
عن الاعتقاد بها ومن ذلك حديث الرسول محمد صلى الله عليه
وسلم ((لا عـددى ولا طـيرة ولا هامة ولا
صـفر))^(٤٤). وعلى الرغم مما تقدم نجد معتقد الهامة والصدى
مستمراً في العصر الأموي بعد إن لبس ثوباً جديداً حيث يقر الشاعر
الإسلامي بوجود الهام والصدى وتزاورها بعد الموت، قال
السهمري العكلي:

ألا ليتنا جميعاً ببطنة

وبلى عظامي حين بلى عظامها
كذلك ما كان الخيون قبلنا

إذا مات موتها تزارر هامها^(٤٥)
ولم يقتصر الاعتقاد بوجود الهام والصدى على شعراء الحب
فقط^(٤٦) فقد أوردها سابق البربري وهو من شعراء الزهد في القرن
الأول الهجري في حديثه عن الأمم السابقة وفنائها، فقال:

وكيف يأمن رب الدهر مـرثـهـن

بعذرة الدهر إن الدهر عـدـاء
لقى على الجبل من عاد كـلا كـله

وقـسـوم هود لهم هام وأصداء^(٤٧)
وأوردها يزيد ——— المفرغ الحميري في معرض الهجاء

والسخرية^{٨٨}. ويبقى ورود المعتقدات الشعبية في الأغراض الشعرية مرهونا بطبيعة الغرض ومدى حاجته إلى الاتساع وقسدرته على استيعاب هذه المعتقدات الخرافية.

الناقة البلية :

ومن المعتقدات الشعبية الأخرى المقترنة بالناقة ((إن بعضهم إذا خضره الموت يقول لولده: ادفنوا معي راحلي حتى أحشر عليها، فإن لم تفعلوا حشرت على رجلي، فيرطون الناقة معكوسة الرأس إلى مؤخرها، مما يلي ظهرها، ومما يلي كلكلها، ويأخذون ولية فيشدون وسطها ويقلدونها عنق الناقة ويتركونها عند القبر، ويسمون تلك الناقة ((البلية)) والخيط الذي تشد به ولية))^{٨٩}، ولعل أوضح النصوص التي استحضرت هذا المعتقد أبيات جريبة بن الأشم الفقعسي:

يا سعد إسمًا أهلكن فإتسي

أوصيك إن أخرجك الوصاة الأقرب

لا تتركن أباك يعثر راجلاً

في الحشيرة يصرع للبدن وينكب

واهل أباك على بعير صالح

وثق الخطيس سنة إن ذلك أصوب

ولعل لي مما جمعت مطية

في الهار أركبها إذا قيل أركبوا^{٩٠}

وكذلك ما زعموه بشأن ((الإبل المتوحشة)) من أنها التي ضربت فيها إبل الجن، وأن من نسل الجن الإبل الوحشية^{٩١}. وقد رصد أحد الباحثين اعتقادهم بعلاقة الإبل بحيوانات ومخلوقات وهمية كالسعالى والعقاريت والغيلان والدواهي^{٩٢} ومن معتقدات العرب الشعبية ومذاهبهم ما حكاه ابن الأعرابي قال: ((كانت العرب إذا نفرت الناقة فسميت لها أمها سكنت من النفار قال الراجز:

أقول والنساء بي تقحم

ويلك قس ما اسم أمها (علكم)^{٩٣}

و (علكم) اسم عبده وإنما سأل عبده ترفعا أن يعرف اسم أمها لأن

العبيد أعرف وهم رعاقا، وأنشد السكري:

فقلت له ما اسم أمها هات قاعها

تجيبك ويسكن روعها ونفارها))^{٩٤}

الجن والغول والسعلاة:

كانت البيئة القاسية أشد الأسباب في زرع بذرة القلق في نفس العربي وعقله وكانت سبب خوفه من كل ما يحيط به في الوجود، فمن خشيتها مال إلى تخيل الأرواح، واعتناق الخرافات، التي قلما يعتنقها سكان البيئة الآمنة، فلم يكن إنسان الصحراء يشعر يوما أنه وحيد وأن ليس من أحد سواه في هذه القفار المترامية، فإذا خلت من بشر، لم تخل من حيوان متوحش أو مستأنس، وإذا خلت منهما، لم تخل من أرواح تمضي ونجيء، وهو لا يراها لكنه يحس بها أما هي فتراه وتحس به في طوائفه ونجواله^{٩٥}. إن إيمان الناس بوجود هذه الأرواح الخفية كبير وقد سماها العرب جنا وسماها غيرهم أسماء لا تخرج في معناها وصفاتها وأعمالها عما نسبته العرب إلى الجن، من قدرة فوق قدرة الناس، وجلب الخير أو الضرر إليهم، والقسام بخدمتهم، ومن انقسامها إلى ملائكة أو جن بخيرة وإلى شياطين وأرواح قادرة على التشكل بأشكال خاصة^{٩٦} فاقست في مهمتها المهمة التي أدقها الآلهة في تخيلته حتى إن الشاعر الجاهلي عدها مصدر نبوغه في الشعر:

وما كنت شاحرداً ولكن حسيتني

إذا مسخّل سدى لي القول أنطق

شريكاً فيما يتنا من هوادة

صفيان جنسسي وإنس موفق^{٩٧}

وقد شاعت فكرة شياطين الشعراء عند العرب، كما شاعت عند غيرهم من الأمم فقد اعتقدوا بوحى الشياطين إلى الشعراء ((فهم يزعمون أن مع كل فحل من الشعراء شيطاناً يقول ذلك الفحل على لسانه الشعر))^{٩٨} ويتأتى هذا الاعتقاد من حرقم إزاء قدرات الشاعر وإبداعاته الذاتية فيعززون نجاحه إلى قوى خفية غالباً ما يكون الشيطان زعيمها ((ومن كان شيطانه أمرد كان شعره أجود))^{٩٩} وهي تخيره أشعارها لينتقي منها ما يشاء:

تخبرني الجن أشعارها

فما شئتُ من شعرهن اصطفتُ^(١)
حتى نعت الشعراء بكلاب الجن، وذلك ما انتهت إليه قناعة الشاعر
عمرو بن كلثوم في قوله:

وقد هرت كلاب الجن منا

وشذبنا قنادة من يلينا^(٢)

ومن المعتقدات الخرافية الأخرى التي رسخها الشعراء في أذهان
الناس حتى بعد بزوغ الإسلام، أن شياطينهم متفاوتون في ملكاتهم
الشعرية، وذلك ما قرره الفرزدق حين ((جعل للشعر شيطانين:
أحدهما الهوير والآخر الهوجل، فمن انفرد به الهوير جاد شعره
وحسن كلامه ومن انفرد به الهوجل ساء شعره وفسد
كلامه))^(٣) وقد تجارز الشعراء هذا الخد وادعوا غريب المغامرات
مع الجن، وأخبروا طريف النوادر^(٤). لقد كان مبعث اعتقاد
الجاهلي بالجن متأثرا من تصورات بدائية انطمرت في العقل الباطن
ومن إحساس غير مدرك أمام وحشة الليل وسكونه وخضوعه
للخوف مما في البيئة من أرواح معادية شريرة، فتخيل مثلا عزيز
الجن:

تسمع للجن عازفين بها

تضجُ من رهبة تعال بها^(٥)

وقد أكثروا من هذا التخيل، ولعل الذي خيل إليهم ذلك رجع
الأصوات، وصوت الريح المتناحرة، والرعود القاصفة، والوحوش
المصوتة في بيدااء كلها وهاد ونجاد، فسال الأصمعي: ((إنما هو من
الريح على الرمل فتسمع له صوتا والجن لا تعزف ولكن الأعراب
قالوه بجهلهم))^(٦) ومن الصور التي قوامها هذه المفردة قول طرفة
بن العبد وهو يصف لنا اجتياز طريق سالك تعزف الجن فيه، منذ
عهد قديم:

وركوب تعزف الجن به

قبيل هذا الجبل من عهد أبدي^(٧)

والجن أصناف وطبقات والغول في طبيعتها وذلك لذبوع شهرتها

وتنوع الأساطير والخرافات الواردة عنها والغول جنس من الجن
والشياطين وهم سحرهم^(٨) وقد ظل العرب يعتقدون بوجود هذا
الكائن الخرافي، الذي يتغول في الخلوات، ويتراءى لهم في الملبالي،
فيتوهمون أنه إنسان، فيتبعونه^(٩)، وهذا ما أكدته كعب بن زهير
مبيناً تلون الغول وتشكلها بهيئات وحالات مختلفة في قوله:

فما تدوم على حال تكون بها

كما تلون في أثوابها الغول^(١٠)

وهي مهما تشكلت بهيئات مختلفة. تتميز دوماً بكون رجلها
رجل حمار^(١١) ويزعمون أن شق عين الغول بالطول:

وحافر العر في ساق مُدملجة

رجفن عين خلاف الإنس بسالطول^(١٢)

وقد تعامل تأبط شرا مع الغول عن قرب فلقبها وصحبها وتقاتل
معه، كما شاع أنه دعي بهذا الاسم لأنه تأبط بالغول وأتى بها إلى أمه
فألقاها بين يديها فسئلت أمه عما كان متأبطاً فقالت: تأبط شرا فهي
هو يصفها فيقول:

إذا عينان في رأس قيح

كرأس السسهر مشقوق اللسان

وساقا مخدج وشواة كلب

وثوب من عساء أو شنان^(١٣)

فالغول كما تبينا من صورها قبيحة الهيئة غريبتها، وقد اختلف
الشعراء^(١٤) في تصويرها لاختلاف أشكالها. وبما أنها غريبة بأشكالها
وأطوارها فلا بد من أن يكون لطريقة قتلها فن خاص فلا يجوز أن
تضرب أكثر من ضربة واحدة محكمة لأنهم يزعمون أن الغول إذا
ضربت ضربة ماتت، فإن أعاد الضارب ضربة أخرى قبل أن تموت
فإنما لا تموت^(١٥) وغالب القول أن الغول عندهم أنثى^(١٦) وهذا ما
يؤكداه تأبط شرا الذي لم يكتف بصحبة عابرة للغول بل راودها عن
نفسها فأبته فقتلها:

وطالبتها بضعها فالتوت

بوجه قول فاستغولا

فطار بفحف ابنة الجن ذو

سفاسق قد أخلق المحملا^(١١)

والغول لا تخرج على الناس إذا كانوا جماعات، لأنها تهييب الجماعة وتوحشها ولذلك فهي لا تخرج في سوق عامرة ولا في مدينة أهلة، ولا طريق معمورة، وإنما تلزم الأمكنة البعيدة، والأودية العميقة والفيافي المقفرة، ولذلك قالوا ((شيطان الحماطة، وغول القفرة وجان العشرة))^(١٢) وكانوا في الجاهلية إذا اعترضتهم الغول في هذه الفيافي يرتجزون قائلين:

يا رجل عنز الهقي هيقيسا

لن نترك السبب والطريقا^(١٣)

وكانت العرب قبل الإسلام تعتقد أن الغيلان توقد النيران بالليل للعبث بالسابلة، وهذا ما نجد في قول الشاعر:

قلله در الغول أي رفيقة

لصاحب قفر خائف مظنر

أرئت بلحن بعد لحن وأوقدت

حـوالي نيرانا تلوح وتزهر^(١٤)

ويظهر أن العرب ترو عوا من الغول فلدجأوا إلى الرسول الكريم ليرشدتهم إلى سبل اتقائها فقال النبي صلى الله عليه وسلم ((إذا تقولت لكم الغيلان فنادوا بالأذان...))^(١٥) وخلاصة القول أن الغول نوع من الجن تشكل في هينات مختلفة، اعتقد العرب بوجودها، ومثلوها في أقبح الصور للدلالة على ما ترمز إليه من حال منكر مخيف وهي — بعد ذلك — خرافة متداولة بين الناس لا وجود لها في الواقع يخوف بها الأطفال، كما ((يخولون من السعلة أو السعلة)) التي هي نوع من الشيطنة مغايرة للغول وهي أخطر منها، وقيل هي الأنثى من الغيلان^(١٦)، أو هي ((اسم لواحدة من نساء الجن، إذا لم تقول لفتن السفار))^(١٧)، وتختلف السعلة عن الغول، فالسعلة مما يترأى للناس في النهار والغول ما يترأى للناس بالليل^(١٨) وللسعلة طبائع تماثل طبائع الغول فهي تعترض المسافرين أيضا وتوقع بهم، وقد قوى أحد

الناس، ويزعم أن بعض العرب من نسلها^(١٩) فهناك قبائل — بحسب اعتقادهم — مولدة من الجن والإنس، أشهرها بنو السعلة، ابتدأت برجل منهم ((يدعى عمرو بن يربوع، تزوج السعلة وأنها كانت عنده زمانا، وولدت منه، حتى رأت ذات ليلة برقاً في بلاد السعالي فطارت إليهم))^(٢٠) فقال أبو زيد في ذلك:

رأى برقاً فأوضح فوق بكر

فلا بك ما أسـال وما أغما^(٢١)

ومن هذا التناج المشترك، وهذا الخلق عندهم، بنو السعلة من بني عمرو بن يربوع، وفيه قال الراجز:

يا قاتل الله بني السعلة

عمرو بن يربوع شرار النات^(٢٢)

وأكثر ما توجد السعلة كما يعتقدون ((في الغياض فإذا ظفرت بإنسان تلعب وترقصه وتلعب به كما يلعب القط بالفار))^(٢٣)، يتبين لنا مما ورد في السعلة أنها تشبه الغول في جميع أطوارها ولكنها تختلف عنها في شيء واحد وهو عجزها عن التلون والتحول كما تفعل أختها. لقد كانت العرب تعتقد بالجن والهواتف والغول والسعلة، وهذا كله يدل على أنهم كانوا يعتقدون بشيء غير مادي، ولكن إذا أنعمنا النظر رأينا أن الجن والغول وأشباه ذلك ما هي إلا صنف من الحيوان في تصور العرب القدماء^(٢٤). ولعل الذي مكن هذه المعتقدات والخرافات من أن تتبوأ مكانها في حياتهم ضعف سلطان العلم الذي يقوي سلطان الوهم والخرافات، ولحن نعلم أن الجهل مصدر خصب لنسج الحكايات الساذجة والخرافات والتخيلات غير المنطقية.

الاسمطار بأذناب البقر:

إن طبيعة بلاد العرب الشحيحة بالمياه دفعت العربي قبل الإسلام إلى الالتجاء إلى ممارسة شعائر ومعتقدات، أملا بعطف آلهة السماء عليه، وقد اكتسب العربي معرفة بالأنواء ولجؤم الاهتداء وذلك لـ ((حاجته إلى الغيث، وفراره من الجذب))^(٢٥) وناسيسا على هذا ((كان في العرب من يسرف في الإيمان بالأنواء))^(٢٦) ويجعل

بعضهم الفعل للكواكب فتكون عنده هي التي أنشأت السحاب ،
وأنت بالمطر ، وهذا من أمور الجاهلية ومعتقداتها وإيهاه أراد
رسول الله صلى الله عليه وسلم في قوله :
((ثلاثة من أمور الجاهلية ، الطعن بالأنساب ، والنياحة ،
والأنواء))^(١٢٦) ، قال بشر بن أبي خازم :

جادت له الدلو والشعري ونوؤهما

بكل أسحهم داني الوذقي مرتجف^(١٢٧)
وعلى هذا الأساس وجدنا عند العرب — شعائر التضرع
والدعاء من أجل المطر ، ونجد أن العرب قد لجأت في الجاهلية إلى
((نار الاستمطار)) ، وإليها أشار الجاحظ بقوله : ((كانوا إذا تابعت
عليهم الأزمات ، وركد عليهم البلاء ، واشتد الجذب ، واحتاجوا إلى
الاستمطار ، اجتمعوا وجمعوا ما قدروا عليه من البقر ثم عقلدوا في
أذناها وبين عراقيها السلع والعشر ثم صعدوا بها في جبل وعر
وأشعلوا فيها النيران ، وضجوا بالدعاء والتضرع ، فكانوا يرون
ذلك من أسباب السقيا))^(١٢٨) . ويعلل الأخباريون إضرام النيران في
أذئاب البقر بأن ذلك إنما فعلوه على سبيل التفاؤل ، فالنار إشارة إلى
البرق ، والبرق جالب للمطر وكانوا يسوقونها نحو المغرب من دون
الجهات^(١٢٩) . وقد رسم لنا أمة بن أبي الصلت تفاصيل تلك
الشعائر ، في قوله :

سنة أزيمة تحسّل بالناس

من ترى للعظاة فيها صريرا
لا على كوكب ينوء ولا ريب

صح جنوب ولا تـرى طخرورا

ويسوقون باقر السهل للطور

د مهازيل خشية أن تـسـورا

عاقدين النيران في شكر الأذنا

ب عمداً كيما تقيح البـسـورا

فرآها الإله لرشم بالقط

ر وأمسى جنائبهم ممطـورا

فسقاها لشاحه واكف الفـ

ث منه إذا رادعوه الكبـورا

سلع ما ومثله عشـر ما

عائل ما وعالت البيـسـورا^(١٣٠)

وهذا ما نجد في معتقد أهل مكة ، فقد كانت عادتهم ((إذا

أجدوا رشوا على أنفسهم الماء وتطيّبوا ، وطافوا بالكعبة ، ولبسوا

ملابسهم بالمقلوب تيمنا بانقلاب الحال ... وصعدوا بالبقر جبل

((أبي قبيس)) ... تيمنا بغيب الشمس وانعقاد الغيوم ، وهطول

المطر^(١٣١) ، قال أعرابي :^(١٣٢)

شفعنا بيقور إلى هاطل الحيا

فلم يـمن عنا ذلك بل زادنا جذبا

لعدنا إلى رب الحيا فأجسارنا

وصير جذب الأرض من عنده خصبا^(١٣٣)

وقال آخر يعيب من يفعلون ذلك :

لا در در أناس خاب سعيهم

يستمطرون لدى الإعسار بالعشر

أجعل أنت يـقـورا مسـلـمة

فريضة لك بين الله والمـمـطر^(١٣٤)

ضرب الثور إذا عافت البقر الماء :

وللعرب في البقر خيال ومعتقد آخر وذلك أنهم إذا أوردوها الماء

فلم ترد ضربوا الثور ليقحم الماء فلتقحم البقر بعده ويعقدون ((إن

الجن هي التي تصد الثيران عن الماء حتى تمسك البقر عن الشرب

فتهلك))^(١٣٥) . وهو معتقد شعبي فيه امتداد للأفكار والمعتقدات التي

سادت في وادي الرافدين ، عندما ((كان أهل بابل وآشور يعتقدون

أن العقارب من الجن تدخل الإصطبلات الخاصة بالحيوانات فتؤثر

فيها))^(١٣٦) . وكان لقدامى العلماء رأي في تفسير هذا المعتقد

ومنهم الجاحظ إذ يقول ((وكانوا إذا أوردوا البقر فلم تشرب إما

لكدر الماء أو لقلّة العطش ضربوا الثور ليقترحم الماء، لأن البقر تتبعه
كما تتبع الشول الفحل وكما تتبع أتن الوحش الحمار))^(١٢٢).

ونلاحظ هذا المعتقد الشعبي على السنة الشعراء بصيغ متباينة،
ولا سيما في معرض تعبيرهم عن تحقيق قيم العدالة التي كانوا هم
أنفسهم يفتقدونها، وهم يواجهون موقفاً آتياً يتجسد في تخلي القبيلة
عنهم وعدم نصرتهم، وحسبنا في هذا ما قاله الأعشى مضمناً شعره
هذا المعتقد:

أني وما كلّفتموني وربّكم

ليعلم من أمسي أعق وأحرّبا

لكالثور والجنيّ يضرب ظهره

وما ذئبه إن عافت الماء مشرباً^(١٢٣)

ورثمة شواهد أخرى من واقع الحياة الاجتماعية التي كان يحياها
الشاعر في ظل تجربة انتمائه القبلي، تلك التي تحملها في بعض
الأحايين على أن يقدم نفسه ضحية لأعرافها وتقاليدها. وقد كان
معتقد ((ضرب الثور لشرب البقر)) هو المعتقد الذي نشد فيه
الشاعر ((أنس ابن مدرك الحثمي)) البعد الفكري المعبر عن رفضه
للظلم الاجتماعي الواقع عليه من القبيلة، وهو الذي ناز لشرفها
فاستلهم هذا المعتقد مودعاً فيه الله الموجه إذ يقول:

إني وقتلي سلكاً ثم أعقله

كالثور يضرب لما عافت البقر

أغشى الحروب وسربالي مضاعفة

تغشى الينان وسيفي صارم ذكر^(١٢٤)

ولم يكن بين يدي الإنسان العربي قبل الإسلام ما يفك به سر
توسط الثور في التماسه الفيت، ولا يعلم — على وجه اليقين — أين
مكمن رضا الطبيعة في هذا المعتقد، أي فيما نقله الألوسي من أن
الجن تصد البقر وأن الشيطان يركب قرن الثور^(١٢٥)، أم في النار، أم
في الثور المرتقي الأعالي فرعا، أم في جعل موضوع الثور الذي هيجه
النار معادلاً لأكثر من معنى، لزع الإنسان وعدم استقراره وقلقه
بسبب الحساس المطر والإنسان لا يستقر إلا مع الماء، والنار لا يطفئها

إلا الماء... وكذلك لا يعلم سبب أن تعاف البقر الماء ثم تندفع إلى
شربه بعد ضرب الثور على ظهره:

وما ذئبه أن عافت الماء باقر

وما إن تعاف الماء إلا ليضرباً^(١٢٦)

أهو في الإحساس بالظلم الذي يعانيه الإنسان من جراء فعل
الآخر، ورغبته بخلق معادل مظلوم مثله، أم بسبب ما أسقطه
الموروث في فكر الجاهلي وذهنه، ذلك الموروث الذي يجعل للشور
بعداً غيبياً مقدساً ربما يحمله مسؤولية الآخرين من نوعه. ومهما
تعددت التأويلات، فإن رداء هذه الصور فكرة واحدة أو مجموعة
أفكار تألفت وارتسمت في أذهان الأجداد الموغلين في البعد الزمني،
فاعتقروها حيناً، لكن ترادف الزمن وتعاقبه، أنسى العربي أسباب
الطقوس الأولى لتلك المعتقدات، وأحساها ركازاً دفن عن وعيه
فـ((معظم اللاشعور موروث عن الآباء وما قسوته إلا لكونه يمثل
ميراث سلسلة طويلة من القرون التي زاد كل منها فيه شيئاً))^(١٢٧).

ومن الجدير بالذكر أن معتقداتهم الشعبية بشأن الثور متطابقة
مع زعمهم القائل كذي ((العريكوى غيره وهو راتع))^(١٢٨) وهو
مثل يضرب في أخذ البريء بذنب الجاني ويقودنا هذا إلى الحديث
عن معتقدات مناظرة.

كبي السليم ليصبح الأجرّب:

أي إن الإبل إذا فشا فيها العر، أخذ بعير سليم وكوي بين يدي
الإبل، بحيث تنظر إليه فترا كلها وقد استشهد به النابغة الذبياني في
معرض مخاطبته النعمان بن المنذر ليرد عنه قهمة باطلة، كان الأولى أن
يتحمل تبعاتها غيره لا أن يأخذها الملك بها، وذلك ما تنأمله في قوله:

لكلفتني ذنب امرئ وتروكته

كذي العريكوى غيره وهو راتع^(١٢٩)

ويبقى علينا الإشارة إلى أن قدرة الشاعر الجاهلي تتمثل في فهم
المعتقد، وإدراك عمقه، وحسن تناوله ((وهي قدرة توحي للمتلقى
بسعة أفق الشاعر، وشمول لغافته، وصلته الوثيقة بما يدور في
محيطه))^(١٣٠) من معتقدات وتقاليده وأعراف.

شفاء الكلب أو الخيل بدماء اطلوك:

كان من اعتقاد العرب قبل الإسلام أن الملوك إن قتلوا فإن دماءهم تشفي من الكلب أو الخيل^(١٠٠)، ونظن أن مرد هذا الاعتقاد يعود إلى سمو منزلتهم وإحاطتهم بمظاهر الإجلال والرهبة، وتمتعهم بمزايا لا طالة للبشر بها، حتى قيل ((كان الملك من أشياء البدوى المقدسة))^(١٠١) ويبدو أيضاً أن هذا المعتقد أت من نظرة المجتمع الجاهلي إلى ((الدم الملكي)) ذي الصفة القدسية، وهي نظرة تلتقي مع ما كان سائداً في المجتمعات القديمة، حين عد هذا النوع شرساً أساساً وواجباً توافره ليمن يختار لمنصب ديني رفيع^(١٠٢). ومن هذا الباب كان اعتقادهم أن الملوك إن قتلوا فإن دماءهم تشفي المخبولين. هذا القول وجد فيه الشعراء منفذاً للتعبير عن واقع تجاربهم في الحياة، كما في مدح النابغة:

بنساء مكارم وأساءة جرح

دماؤهم من الكلب الشفاء^(١٠٣)

وكما فعل المتلمس الضبي حين استخدمه من منظور خاص به فقال:

من الدارمين الذين دماؤهم

شفاء من الداء المجنة والخيل^(١٠٤)

وكان هذا المعتقد أداة ((ابن عياش الكندي)) في هجائه لبني أسد لقتلهم الملك حجر بن عمرو، وتذكيرهم بتلك الحقيقة ضمن قوله:

عبد العصا جنتهم بقتل رئيسكم

تربقون تاموراً شفاء من الكلب^(١٠٥)

قال الجاحظ ((كان أصحابنا يزعمون أن قتلهم، دماء الملوك شفاء، على معنى أن الدم الكريم هو النار المنيم، وأن داء الكلب على معنى قول النابغة الجعدي:

كلب من حسن ما قسد مسة

والفانين فراد مختبـل^(١٠٦)

فإذا كلب من الغيظ والغضب، فأدر ك لآره، لذلك هو الشفاء من

الكلب، وليس أن هناك دماً في الحقيقة يشرب^(١٠٧)، وفي رأي ابن

دريد ((الكلب الذي أصابه الكلب مثل الجنون))^(١٠٨).

ولعل هذين الرأيين يفسران لنا دواعي ما قاله الرباع لجذبة الأبرش - وهو يلفظ أنفاسه - ((يا جديم لا يضيعن من دمك بشيء فإني أريده للخيل، وقيل الكلب)) في قصة طويلة مشهورة، روتها المظان بالتفصيل^(١٠٩) واستمر الاعتقاد بهذه الخرافة في الإسلام فقد وجدنا هذا المعتقد في العصر الأموي في قول عبد الله بن الزبير الأسدي مادحاً:

من خير بيت علمناه وأكرمه

كانت دماؤهم تشفي من الكلب^(١١٠)

وفي قول الكميت:

أحلامكم لسقام الجهل شافية

كما دماؤكم تشفي من الكلب^(١١١)

ووجدناها في واحدة من مقدمات وصف الطيف عند الشاعر عبيد الله بن قيس الرقيات، إذ يقول:

لم يصنع هذا الفؤاد من طربه

وميلـه في الهوى وليسـي لعبة

أهلاً ومهلاً بمن أتاك من

الرقبة يسري إليك في سحبة

بأبت بخلو أن تبغيك كما

أرسل أهل الوليد في طلبـه

فذلها الحب فاشتفيت كما

تشفي دماء الملوك من كلبـه^(١١٢)

وما يتصل بذلك اعتقادهم أن الملوك لا يموتون، وما اعتقاد الجاهلي بتعذر قتل أسياذ الفرس إلا صورة منقولة عما يدور في الفكر الفارسي حول تبجيل ملوكهم وتقديسهم، فكان العرب يترددون عند منازلهم^(١١٣) حتى أيقنوا بطلان هذا المعتقد، وذلك عندما تمكن فارس بكري من قتل فارسي في ذي قار فصاح: يا قوم، إنهم يموتون، فأنشد عمرو بن معد يكرب مخاطباً زبيداً:

أنا أبو لور وسيفي ذو النون

أضربهم ضرب غلام مجنون

يا لزبيد إنهم يموتون^(١١١)

امرأة المقاتلات :

لقد أضفى العرب على ملوكهم وساداتهم الكثير من صفات
الالوهية والتبجيل ، بسبب ما يرونه فيهم من عناصر الجمالية
والدفاع ، ورد الأعداء عنهم ، وربما الخوف من سطوتهم^(١١٢) ، حتى
غدوا وكأنهم آلهة أو أنصاف آلهة ، وصار لبعضهم القدرة على خلق
ما تعجز الطبيعة عن خلقه ، فلا غرابة في اعتقاد العرب في الجاهلية
أن السيد المقتول يبعد (القلت) أي الهلاك عن الأولاد الصغار ، إذا
خطت المرأة (المقاتلات) أي التي لا يعيش لها ولد سبع خطوات فوق
جنمائه^(١١٣) ، وقد ألح بشر بن أبي خازم إلى هذا المعتقد ضمن قوله :
تَظَلُّ مَقَالَيْتِ النِّسَاءِ يَطَائِنُهُ

يَقْلُنَ إِلَّا يُلْقَى عَلَى الْمَرْءِ مَنَزَرٌ^(١١٤)
وهو خاص بالشريف القتيبي سواء أقتل غدرًا أم
قوداً^(١١٥) . وقال ابن الأعرابي : يمرون به ويطاون حوله . وقال أبو
عبيدة : تتخطاه المقاتلات سبع مرات ، وهذا معنى وطنها له^(١١٦) ، فهم
يعتقدون أن روح القتيل تتحول إلى روح الجنين الساكن في بطن أمه
فيفوى على الحياة بأثر هذه الروح ، وقال الشاعر الجاهلي :
تركت (الشعثمين) يرمل خَبْتِ

تزورهما مَقَالَيْتِ النِّسَاءِ^(١١٧)

وقال آخر :

بنفسي الذي تمشي المقاتل حوله

بطأن له كشحاً هضيماً مهشماً^(١١٨)

وقال الكميت متأثراً بهذه العقيدة ، أو لعلها تظل
السي عهده في رثاء الحسين بن علي (عليه السلام) :

وتطيل المرزآت المقالـ

سنت إليه القعوة بعد القيام^(١١٩)

وشبه ذلك ما تفعله بعض النساء الجاهلات في مصر من تخطيهن
القتيل للبرء من العقم^(١٢٠) ، وهذا ما تفعله جاهلات نساء العراق
بتخطي القبر سبع مرات من أجل البرء من العقم أو البحث عن
الولد .

وما يتصل بالولد والبحث عنه ، ما يحدثنا به الجاحظ بشأن
مزعوم العـرب ومعتقداتهم مسسناً أن النطفة إذا
وقعت في الرحم أول الهلال خرج الولد قسواً ضحكاً ، وإذا كان في
الحاق خرج ضئيلاً شخناً وأنشد قول الشاعر :

لَفَحْتُ فِي الْهَلَالِ عَنْ قَبْلِ الطَّهـ

ر وقد لاح للضياء بشر

ثم نـمى ولم يُراضِ فلوا

ورضاع المجمع عيبٌ كبير^(١٢١)

لقد تركت تلك المعتقدات آثاراً في نفوسهم وفي حياتهم حتى أن
سلوك الإنسان والتبؤ بعصره قد اقترن بمركات القمر وأرضاعه في
السماء^(١٢٢) . وإذا كان الأمر كذلك ، فإننا لا نعجب عندما نجبرنا
الأعشى أن الناس يقفون بخشوع ((للهلال)) عند ظهوره ،
في معرض مدح ((للأسود بن المنذر اللخمي)) في قوله :

أرِيجِي صَلْتُ يَظَلُّ لَه الْقـو

مُ رَكُوداً قِيَامَهُمْ لِلْهَلَالِ^(١٢٣)

ومن معتقداتهم المتصلة بالقمر قسوسهم ، إن من ولد في القمر
تقلصت غرلته^(١٢٤) فكان كالختون .

قال ابن أبي الحديد : ((يجوز عندنا أن يكون ذلك من خواص
القمر كما أن من خواص إبلاء الكتان وإنتان اللحم . وينسب إلى
أمير المؤمنين علي كرم الله وجهه ، إذا رايت الغلام طويلاً الغرلة
فأقرب به من السؤدد وإذا رايت قصير الغرلة كأنما تحتته القمر فأبعده
به))^(١٢٥) . قال امرؤ القيس لقيصر وقد دخل معه الحمام فرآه أقلق :
إِنِّي خَلَفْتُ يَمِينًا غَيْرَ كَاذِبَةٍ

أَتَلَّكَ أَقْلَفُ إِلَّا مَا جَلَا الْقَمَرُ^(١٢٦)

والأغلف والأقلق بمعنى واحد وهو الذي لم يجتن^(١٢٧) .

ومن المعتقدات الشعبية التي تدل على نشاط الخرافة في نسجها، مع إيمان سابق منا بصعوبة فك التداخل الحاصل في حضور معنى هذه الخرافة أو تلك في هذا المعتقد أو ذاك. وعلى نحو ما، فإن البحث ليس معنياً تماماً بتبع المنابع الأولى لهذه المعتقدات في الفكر العربي العربي، وتعقب مدى ارتباطها ببداءة ذهنية شعوب تمتد جذورها في التاريخ، لكنه ينظر إليها بوصفها شعائر انتهت إلى الرسوخ في عقلية الإنسان العربي قبل الإسلام - واستمرت إلى ما بعده كما لاحظنا آنفاً - وصارت رموزاً دالة على معنى يشك في وجود مادي لمعظمها. فلما وجه الصدوق في معتقد :

شفاء الديدع عند تعليق الحلي والجلجل عليه

فقد كانوا يعلقونها عليه زاعمين أنه يفيق، وذلك لأنهم أرادوا شغله بصلصاها حتى لا ينام فيسري السم فيه فيهلك، وقيل لبعض الأعراب : أتريدون أن يسهر؟ فقال : إن الحلي لا تسهر، لكنها سته ورثناها^(١٨٨). وهو معتقد أثار منه النابغة الذبياني لمثل شدة أرقه وسهره :

وعبد أي قابوس في غير كنهه

أناي ودوني راكس فالضواجع
ليت كاني ماورتي ضيلة

من الرقش في أنباها السم ناقع
يُسهد من نوم العشاء سليمها

لحلي النساء في يديه قعاقع^(١٨٩)
وقال عويمر النبهاني :

ليت معني بالمسوم كائنسي

سقيم نفى عنه الرقساد الجلجل^(١٩٠)
وازدري بعضهم هذا المعتقد فقال :

وقد عللوا بالبطل في كل موضع

وغرروا كما غر السليم الجلجل^(١٩١)
وقد أشار بعض الشعراء الإسلاميين إلى هذا المعتقد ، قال جميل

متغزلاً :

إذا ما لديدع أبراً الحلي داءة

فحليك أمسي يا بُدنة داليا^(١٩٢)
وما وجه الحقيقة في نفور الجن من كعب الأرنب
ذلك المعتقد الذي تمثله امرؤ القيس في وصف رجل ذمهم تقدم لخطبة
أخته ، وقد علق على يده كعب أرنب خوفاً من الموت :

أيا هند، لا تنكحي بوهة

عليه غفيلته ، أحسنه
مر سعة بين أرماعه
به عشم بيتي أرنسها
ليجفل لي كفه كتبه

حذار الميتة أن يقطر^(١٩٣)
فهم يعتقدون بقدرة كعب الأرنب على دفع الموت والعطب كما
يعتقدون بقدرة الأقدار على دفع المنيا وطراد الأرواح الشريرة ،
لذلك نجد نكتة
(إذا خالوا على الرجل الجنون وتعرض الأرواح الحبيثة له نجسوه
بتعليق الأقدار عليه كخرقة الحيط وعظام الموتى فسالوا : وأنفع من
ذلك أن تعلق عليه طامت عظام موتى ثم لا يراها يومه ذلك))^(١٩٤)
وأنشدوا للممزق العبد :

ولو كنت في بيت أجد خصاصه

حسوالي من أبستاء بكرة مجلس
ولو كان عندي حازيان وكاهن

وعلى أنجاساً على المنجس
إذا لآتني حيث كنت منبي

ينجبها هاد إلى مقبرس^(١٩٥)
وزعموا أن التجسس يشفي إلا من العشق :

يقول علق - يالك الخير - رمة

وهل ينفع التجسس من كان عاشقاً^(١٩٦)
وأما ذلك من تعليق من الثعلب ومن الهرة وحيض

السمره. فهم يعتقدون أن الصبي إذا خيف عليه نظرة أو خطفة لعلق

عليه شيء من هذه سلم ، وأن الجن إذا رأته لم تقدر عليه ، قالت امرأة تصف ولدًا :

كانت عليه سنة من هسرة

ولعلب ، والحيضُ حيضُ السُّمِّه^(١١٢)

وامتدت بهم الخرافة الى زعمهم أن جنية أرادت صبيًا فلم تقدر عليه فلامها الجن في ذلك ، فقالت تعتذر اليهم بسأته كان يحمل ما ينقرها من التعرض له :

كان عليه نفرة ثعالب وهرره .

والحيض حيض السُّمِّه^(١١٣)

((وكانت العرب إذا ولدت المرأة أخذوا من دم السُّمِّ وهو صمغه الذي يسيل منه ينقطونه بين عيني النفساء وخطوا على وجه الصبي خطأً ويسمى هذا الصمغ السائل من السمر الدودم ويقال بالذال المعجمة أيضاً وتسمى هذه الاشياء التي تعلق على الصبي النفرات))^(١١٤)

فإذا أريد طرد الأرواح وإبعادها ، يلجأ الى (التنفير)^(١١٥) ، وطريقة تنفيرهم في ذلك شبيهة ((بطرقهم في تنفير الثعالب وغير المرغوب فيهم من الناس وإبعادهم ، وذلك باتخاذ كل ما ينفر ويقزز ، لتعاف تلك الأرواح المواضع التي اختارها والأشخاص الذين نزلت بساحتهم وحلت في أجسامهم))^(١١٦) . وما زال لهذه الخرافات أشباه يدين بها بعض الجاهلات في بعض بلاد العرب ، فيعلقن على الصبي ثائم فيها ناب ذئب رسن ثعلب وغيرها .

اللعشير :

من معتقدات العرب أن الرجل منهم كان إذا أراد دخول قرية لخاف وباءها أو جنها وقف على بابها قبل أن يدخلها وعشر - ثقي عشراً - كما ينهق الحمار ثم دخلها لم يصبه شيء^(١١٧) . وزاد الألوسي ((ثم علق عليه كعب أرنب كان ذلك عوداً له ورقية من الوباء والجن ويسمون هذا النهيق التعشير))^(١١٨) .

قال الهيثم بن عدي خرج عروة بن الورد في رفقة الى خير

ليمتاروا ، فلما قربوا منها عشروا ولم يفعل عروة فعلهم لأنه فارس يتفيل الموت ولا تمزه خرافة اليهود فيحتمي بها ، وقال :

وقالوا احب وافق ولا تضرك خير

وذلك من دين اليهود وسوغ

لعمرى لنن عشت من خشية الردى

لهاق الحمير إنني لجزوع^(١١٩)

ورأى شاعر آخر أن التعشير وغيره لا ينجي من القضاء :

لا ينجينك من حمام واقع

كعب تعلقه ولا تعشير^(١٢٠)

الخط على النملة :

من معتقدات العرب قبل الإسلام أنهم يزعمون أن ابن الجوسي إذا كان من أخوته وخط على النملة تبرأ وتنصلح وتواب قال الشاعر يشير الى هذا المعتقد :

ولا عيب فينا غير عرق لعشر

كرام وأننا لا نخط على النمل

أي لسنا بمجوس نكح الأخوات وكانوا يكنون على الجوسي بقولهم فلان يخط على النمل^(١٢١) .

ومن معتقداتهم الشعبية ، إذا بثر شفة الصبي حل منخلاً على رأسه ونادى بين البيوت بكلمات معروفة ، وأن الرجل إذا ظهرت فيه القوباء عاجلها بالريق^(١٢٢) ، وغير هذا من معتقدات استرعب معظمها الشعر العربي وفيها كثير من صور إيمان الجاهلي بمعتقدات وخرافات تمتد الى حياة أجداد موغلين في البعد التاريخي ، ضاعت جذورها الأساسية معهم .

الصفيق وقلب القميص :

ربما كان العربي على دربه وبصيرته بالصحراء يضل ((فإذا ضل الرجل في فلاة قلب قميصه وصفق بيديه كأنه يومئ بهما الى إنسان ليهديه))^(١٢٣) ولم يذكر تعليلاً لهذا العمل . ولعل منشأه أن الرجل يريد أن يسلي نفسه بسماع صدى يديه ، أو يتوهم أن إنساناً يسمع تصفيقه فيسرع اليه ليعينه^(١٢٤) قال الشاعر :

وَأَذِنَ بِالتَّصْفِيقِ مَنْ سَاءَ ظَنُّهُ

فَلَمْ يَذَرِ مِنْ أَيْمَنِ الْيَدَيْنِ جَوَابَهَا^{١١١}

وذكر القلقشندي ((أن الرجل كان يجلس ناقته ويصيح في أذنها كأنه يرمي إلى إنسان ثم يحركها ويزعم أنها تفتدي إلى الطريق^{١١٢})). وأما قلب القميص للفتاؤل بتغير الحال ، قال أعرابي :
قَلْبْتُ نَيَابِي وَالظُّنُونُ تَجُولُ بِي

وترمى برجلي نحو كل سبيل

فَلَا يَأْ بِلَايِي مَا عَرَفْتُ حَلِيلِي

وَأَبْصَرْتُ قَصْداً لَمْ يَصْبِ بِدَلِيلِ^{١١٣}

الشمس ورمي السن نحوها :

من المعتقدات الشعبية التي تسجها العرب حول الشمس ، زعمهم أنها لا تطلع من نفسها ، حتى تعذبها الملائكة ، وترغمها على الظهور صباح كل يوم ، أي أن الشمس لا تطلع إلا وهي كارهة . ((وقالت : لا أطلع على قوم يعبدوني من دون الله ، حتى تدفع وتجلد فتطلع))^{١١٤} . وقد أوردع أمية بن أبي الصلت تفاصيل هذا المعتقد في قوله

وَالشَّمْسُ تَطْلُعُ كُلَّ آخِرِ لَيْلَةٍ

خَمَاءٌ يُصْبِحُ لَوْثُهَا يَتَسَوَّرُ

ثَابِي فَلَا تَبْدُو لَنَا فِي رَسَلِهَا

إِلَّا مُعَذِّبَةً وَإِلَّا تُجْلَدُ

لَا تَسْتَطِيعُ بَأَن تَقْصُرَ سَاعَةً

وَبِسَاطِئِكَ تَدَابُ يَوْمَهَا وَتَشْرُدُ^{١١٥}

وقيل إن معتقد رمي سن الصبي المثغر في الشمس من بقايا تقديس الشمس ، والاعتقاد بأنها تمنح الحياة للأنسان الميتة ، وتنبت مكانها أسناناً ناصعة جميلة ، ففي زعمهم ((أن الغلام إذا أنغر فرمى سنه في عين الشمس بسابته وإهامه ، وقال أهدليني بها بأحسن منها ، أمن على أسنانه العوج والقلج والنفل))^{١١٦} . وقد أورد طرفة بن العبد هذا المعتقد في شعره فقال :

بَذَلْتُهُ الشَّمْسَ مِنْ مَنِيَّتِهِ

بَرْدًا أَبْيَضَ ، مَصْقُولَ الْأَشْرِ^{١١٧}

وقال :

سَقَتُهُ رِيَاءَ الشَّمْسِ إِلَّا لِنَاتِهِ

أَسِفْتُ وَلَمْ تَكُنْ عَلَيْهِ ، بِسَبَابِ نَمْدِ^{١١٨}

وعادة أخذ الغلام للسن الساقط ووضعه إياه بين السبابة والإهام ، واستقبال الشمس وقذف السن إليها ، لا تزال معروفة حتى الآن .

عقد الرتم :

لقد تسج العرب كثيراً من المعتقدات الشعبية حول الشجر ، وكان يظن أن بعضها مسكن للشياطين^{١١٩} ، ولقد تبلورت معتقداتهم حول الأشجار فنظروا إليها نظرة ((كائنات حية لها نفوس ، تقتضي معاملتها على أنها ذكور وإناث يمكن أن يتزوج بعضها من بعض))^{١٢٠} . ولا سيما النخلة ، فهي تشبه الإنسان من حيث امتياز ذكرها من أنثاها ومميزاتها المخصوصة باللقاح ، قال القزويني ((ولو قطع رأسها هلكت ، ولها غلاف كالشميمة التي يتكون الجنين منها ، والجمار الذي على رأسها لو أصابته آفة هلكت النخلة كهينة مخ الإنسان إذا أصابته آفة ، ولو قطع منها غصن لا يرجع بدله كعضو الإنسان ، وعليها ليف كالشعر على الإنسان ، وروى عن صاحب الفلاحة أنه إذا لم يثمر بعض النخل يأخذ فأساً ويقرب من النخلة ويقول لغيره : إني أريد قطع هذه الشجرة لأنها لا تثمر ، فيقول الآخر لا تفعل لأنها تثمر في هذه السنة ، فإن لم تثمر فاصنع بها ما شئت ، قال إذا فعل ذلك فإن الشجرة تثمر ثمرأً كثيراً))^{١٢١} . ومن هذا المنطلق كان اعتقادهم في الرتم لأهم كانوا يرون في الأشجار حياة وشعوراً مثلهم ، فكان العربي يجعلها رقيباً وحارساً على زوجته في مدة غيابها ، ((فالرثيمة)) من المعتقدات الشعبية عند العرب وفحوى مضمونها هو ((أن يعقد الرجل إذا أراد سفراً بين شجريين أو غصنين يعقدهما على غصن ويقول : إن كانت المرأة على العهد ولم تخنني بقي هذا على حاله معقوداً ، وإلا فقد نقضت العهد))^{١٢٢} وهذا العقد يسمى الرتم والرثيمة^{١٢٣} ، قال

الشاعر:

هل تنفك اليوم إن همت بهم
كثرة ما توصي وتغشاد الرثم^(٢٢)
وقال آخر مستهيناً هذه الرثام:
ولا تحسبن رثاماً عقدت

تبيك عنها بالقيسين الصادق^(٢٣)
أما إثبات أن العرب رأوا في الشجر والحجر حياة كحياتهم،
فستدل عليه بالمعتقدات التي حكيت عن حياة العرب قبل الإسلام،
والذي يظهر لنا في عقائدهم بأجلى مظاهره شغف أهل البادية
بمكائبات مسخ الإنسان حجراً أو شجراً أو حيواناً، فليل مثلاً إن
الصفاء والمرورة كانا رجلاً وامرأة، ألما في الكعبة فمسخهما الله تعالى
حجرين^(٢٤)، وهكذا قالوا في أساف ونائلة^(٢٥)، وكذلك قيل إن
العربي لم يأكل الضب لأنه كان يظنه شخصاً إسرائيلياً ثم مسخ^(٢٦)
ينين من هذا أن معتقد المسخ كان منتشراً في شبه الجزيرة العربية
قبل الإسلام ويؤيد ذلك ما قاله المقرئ إن سوادى حضرموت
بالقرب منه على مسيرة يومين إلى نجد قوم يقال لهم ((الصيعر))
يسكنون الفقر في أودية، وفرقة منهم تنقلب ذئاباً ضارية أيام
القمح، وإذا أراد أن يخرج أحدهم من مسلخ الذئب إلى هيئة
الإنسان تمرغ بالأرض وإذا به يرجع بشراً سوياً وتعتقد بعض القبائل
إلى يومنا هذا أن قبيلة بني صخر من أولاد جبل رملي يقع قريباً من
مدائن صالح^(٢٧)، وهكذا كثرت المعتقدات حول المسخ فمنهم من
زعم أن المسخ لا يتناسل ولا يبقى، ومنهم من زعم أنه يبقى
ويتناسل، حتى جعل الضب والأرانب والكلاب من أولاد تلك
الأمم التي مسخت في هذه الصور^(٢٨)، وكانوا يخاطبون الجبل كما
يخاطب الرجل أخاه، كما قيل: كان المشركون إذا أرادوا الإفاضة
قالوا: ((أشرق يا ثبير كيما نغبر)) وكانت الشمس تشرق من
ناحية جبل ثبير^(٢٩)، قال امرؤ القيس:

كان ثبيراً في أفانين ودقة

كبير أناس في بجاد مزمل^(٣٠)

وكانوا يعتقدون أن الجبال تؤثر في حياة الإنسان فكان تأثير جبل
أبي قبيس أنه يزيل وجع الرأس، ومن تأثير جبل خود قور أنه يعلم
السحر^(٣١).

شق الرداء للقوية الحب وتأكيده:

ومن معتقداتهم أنهم كانوا يزعمون أن الرجل إذا أحب امرأة
وأحبته وشق برقعها وشقت ردائه صلح بينهما ودام فإن لم يفعلا
ذلك فسد بينهما^(٣٢) قال أبو عبيدة: كان من شأن العرب إذا
جلسوا مع الفتيات للتغزل أن يتعابثوا بشق الثياب، لشدة المعالجة
عن إبداء الخناس. وقيل: إنما يفعلون ذلك ليذكر كل واحد منهما
صاحبه به، وقال العيني: كانت عادة العرب في الجاهلية أن يلبس
كل واحد من الزوجين برد الآخر، ثم يتداولان على تخريقه حتى لا
يبقى فيه لبس طلباً لتأكيده المودة^(٣٣)
وأياً كان الباعث على هذا العشق العجيب فإن شعرهم قد صورته،
ويمكن أن يفسر به قول عبد يغوث بن الحارث:

وأحر للشرب الكرام مطبتي

وأصدع بسين القهين رداً^(٣٤)
وقد يفسر على أنه كان جياش الشعور طروباً، إذا سمع غناء
القنين شق ردائه إعجاباً^(٣٥) وعجب شاعر آخر من فتور الحب
وزواله، بعد ما شق برقع حبيبته وشقت ردائه فقال:

شقت ردائي يوم (برقة عاج)

وأمكنني من شق برقعك السحقا
لما بال هذا الود يفسد بيننا

ويعحق جبل الوصل ما بيننا محف^(٣٦)
وبقي هذا المعتقد إلى ما بعد العصر الجاهلي، فهذا سحيم عبد
بني الحسحاس يشير إلى شق الرداء والبرقع، وإن كان يشك في نفعه
قال:

فكم قد شققنا من رداء منير

ومن يوقع عن طرفة غير عانس

إذا شقُّ بُرْدُ شقٍّ بالبردِ يُرْقَعُ

ذو اليك حتى كلنا غيرَ لا بـ

تروم بهذا الفعل بقيا على الهوى

والف الهوى يُغري بهذي الوساوس^(٢٢٢)

وإذا كان بعضهم يبحث عن تأكيد الحب واستمراره فهناك من

يبحث عن السلوان ، لمن معتقد اقم ((أن الرجل منهم كان إذا

عشق ولم يسئل وأفرط عليه العشق حملة وجل على ظهره كما يحمل

الصبي وقام آخر فأحى حديدة أو ميلاً وكوى به بين أليته فيذهب

عشقه فيما يزعمون^(٢٢٣) قال أعرابي :

كويتم بين رافقي جهلاً

ونار القـلب يضر بها القـرام

وقال آخر :

شكوت الى رفيقي اشتياقي

فجاءني وقد جـمـعـها دواء

وجاء بالطبيب ليكوياني

ولا أبني — عدتها — اكنـواء

ولو أتيا (مسلمي) حين جاءا

لعاضاني من السقم الشفاء^(٢٢٤)

وإذا لم يستطع الطبيب بالكى مداواة العاشق فهناك علاج آخر

يستطيع به الطبيب مداواة العاشق ، وذلك بوصفه يبيت بها عشقه

ويقضي به على حبه الجامح قضاء تاماً ، يسـمونها

((السلوانة)) و ((السلوان)) . والسلوانة هي شيء من تراب قبر أو

خرزة تسحق ويشرب مازها ، فيورث شاربها سلوة ، وتكون الخرزة

شفافة ، تدفن في الرمل لفسود ، ثم تستخرج لسحقها وشربها ، وقد

يكفى بصب ماء المطر على تلك الخرزة لسقي العاشق ذلك الماء

الذي يسـمونه ((السـلوان)) ليـشـفـي من

العشق^(٢٢٥) . قال الشاعر :

يا ليت أن قلبي من بعلله

أو ساقياً فسقاني عنك سلواناً^(٢٢٦)

وقال أيضاً :

شربت على سلوانه ماء مزنة

فلا وجديد العيش يامي ما أسـلو

وقال :

جعلت لعراف اليمامة حكمة

وعراف نجد إن هما شـ

فما تركا من رقية يعلـسـمانما

ولا سلوة إلا بها سقـيان^(٢٢٧)

وقد يكون لاختيار الماء وتراب القبر أو مسحوق الخرزة في معالجة

العشق ، سبب يمكن تفسيره بأنه لغسل القلب وإماتة الحب فيه^(٢٢٨)

ومن معتقد اقم أن الرجل منهم كان إذا خدرت رجله ذكر من يحب

أو دعاه فيذهب خدرها . وهذا الفعل من معتقدات العرب في

الجاهلية ، وقد علل بعض العلماء زوال الخدر بذكر المحبوب بأنه

بمسرته وتوجه حواسه نحوه تنتعش حرارته الغريزية فيذهب

الخدر^(٢٢٩) . قال الشاعر :

على أن رجلي لا يزال إمـذلاها

مقسماً بما حـسـتى أجـيلك في فكـري^(٢٣٠)

ونجد هذا المعتقد في العصر الإسلامي أيضاً فقد روي أن عبد الله

بن عمر رضي الله تعالى عنهما خدرت رجله فقليل له ادع أحب

الناس اليك فقال يا رسول الله^(٢٣١) . ونجد لهذا المعتقد صدى كبيراً في

العصر الأموي ولا سيما عند الشعراء العشاق ومنهم كثير غزوة

الذي يقول :

إذا خدرت رجلي ذكرك أشـفـي

بـذكرك من مذل بها فيـهون^(٢٣٢)

وقال جميل بن معمر :

وأنت لعيني قرّة حين نلتـفي

وذكرك يشفـيني ، إذا خدرت رجـلي^(٢٣٣)

ومن معتقد اقم وهو نظير هذا الوهم أن الرجل منهم كان إذا

اختلجت عينه قال ((أرى من أحبه)) لأن كان غائباً توقع قدومه

وإن كان بعيداً توقع قربه^(١١)، قال بشر بن أبي خازم :

إذا اختلجت عيني أقول لعلها

فتاة — في غمروها العين تلمع^(١٢)

وقال آخر :

إذا اختلجت عيني تيفت أنني

أراك وإن كان المزار — بعيداً

وقال آخر :

إذا اختلجت عيني أقول : لعلها .

لرؤيتها فتاج عيني وتطرف^(١٣)

وهكذا المعتقد باق في الناس الى يومنا هذا وربما كان

لدى بعضهم كالفائدة المطردة . وقصارى القول أن المعتقدات

العربية حول مظاهر الحياة المختلفة ، كانت بسبب ما هو موروث

ورالفد ، فضلاً عن ابتكارها بوحى من العقلية العربية وخيالها المنطلق

من رحي البيئة العربية لتصهر هذه الروافد كلها في بوتقة الفكر

العربي الذي أعاد تشكيلها وصياغتها بنسيج متميز يفردها عن غيرها من معتقدات الشعوب والأمم الأخرى .

ولعل الذي مكن هذه المعتقدات من أن تتبوأ مكانة ما في حياتهم

ضعف سلطان العلم الأمر الذي يقوي سلطان الوهم والخرافات

ولحن نعلم أن الجهل مصدر خصب لنسج الحكايات الساذجة

والخرافات والتخيلات غير المنطقية ، لا سيما إذا اقترنت بخيال

واسع ثم خصب كخيال العرب وهكذا كان حسب خيال الشعراء

— وهم الأخصب خيالاً — أن يتلقفوا هذه المعتقدات ويوظفوها في

أشعارهم لما لها من أثر في تعميق شاعرية النص أو موضوعه . هذا كله

فضلاً عن الحقيقة التي أثبتناها آنفاً وهي أن الأمة قبل الإسلام كانت

تؤول الى ما توارثته من معتقدات وخرافات وتقيم عليه معتقداتها في

أحيان كثيرة لافتقارها الى العقيدة التي تضع أقدامها على طريق

القناعة العقلية والمنطقية التي تنفي الكثير مما توهمه الخيال توهماً ثم

عده واقعاً لا سبيل الى تكذيبه .

الهوامش والمصادر

بيروت ١٩٨٠، ٤٣٤/٨.

١٠ — ينظر المعتقدات الدينية في العراق القديم، د. سامي سعيد الأحمد ، مطابع

دار الشؤون الثقافية العامة، بغداد ١٩٨٨، ٧٠.

١١ — ينظر مروج الذهب ، السعدي، أبو الحسن علي بن الحسين (ت

٣٤٦هـ) مطبعة السعادة بمصر ١٩٥٦، ٢/١٦٥، وصبح الأعشى ،

القلقشندي، أبو العباس أحمد بن علي

(ت ٨٢١هـ) نسخة مصورة عن الطبعة الأميرية مؤسسة التأليف والترجمة

والنشر، القاهرة ١٩٦٣، ١/٢٩٩.

١٢ — ينظر المسند ، ابن رشيح القيرواني، أبو علي الحسن (ت ٤٥٦هـ)

تحقيق محمد محيي الدين عبد الحميد، مطبعة السعادة، مصر، ١٩٦٣،

٢/٢٦٢، واللسان ((سنح)).

١٣ — ينظر حضارة العرب ، غوستاف لوبون، ترجمة محمد عادل زعير، مطبعة

عمسى البايي الخليلي، القاهرة، ١٩٥٦، ١٩٩.

١٤ — ينظر بلوغ الأرب، الآلوسي، محمود شكري، تحقيق محمد هبة الأثري،

١ — روح الاجتماع ، غوستاف لوبون، ترجمة أحمد فتحي زغلول باشا، ١٤٥.

٢ — ينظر الحياة العربية من الشعر الجاهلي ، د. أحمد محمد الحوفي ، دار القلم،

بيروت ١٩٦٢، ٤٣٤ — ٤٣٥.

٣ — الآراء والمعتقدات ، غوستاف لوبون ، ترجمة محمد عادل زعير ، المطبعة

العصرية ، مصر (د. ت) ، ١٠.

٤ — ينظر الأساطير والخرافات عند العرب ، د. محمد عبد المعيد خان، دار

الحدادة للطباعة والنشر، بيروت، ١٩٨١، ٤٦.

٥ — ينظر الحيوان ، الجاحظ، أبو عثمان عمرو بن بحر (ت ٢٥٥هـ) ، تحقيق

عبد السلام هارون، مطبعة مصطفى البابي الحلبي ، مصر ١٩٤٠، ٣/٤٤٧.

٦ — م. ن ٣/٤٤٧.

٧ — م. ن ٣/١٣٦.

٨ — ينظر القاموس المحيط ، الفيروز آبادي، أبو طاهر محمد بن يعقوب (ت

٨١٧هـ) مطبعة السعادة ، بمصر ، مادة (جرد) . ٩.

٩ — انفصل في تاريخ العرب قبل الإسلام ، د. جواد علي، دار العلم للملايين ،

مطبعة دار الكتاب العربي بمصر (د.ت) ٣٠٧/٢

١٥- ينظر في سبيل المثال ديوان عبيد بن الأبرص ٢-٣، ديوان علقمة الفحل ٦٧، وديوان طرفة بن العبد ٢١٤، وشرح ديوان زهير ٤١، وشرح ديوان كعب ٢٣٨، وشرح ديوان لبيد ١٨٢

١٦- ديوان عمرو بن قمرنة، تحقيق إبراهيم العطية، مطبعة الجمهورية، بغداد، ١٩٧٢، ٣١.

١٧- ديوان الهذليين، الدار القومية للطباعة والنشر، القاهرة، ١٩٦٥، ١٧/١، وينظر شعر أبي ذؤاد الإيادي في ١٧/١.

١٨- حماسة البحرى، البحرى، أبو عبادة الوليد بن عبيد (ت ٣٨٤هـ)، المطبعة الرحمانية بمصر، ١٩٢٩، ٢٥٧. وينظر المفضليات، المفضل الضبي، المفضل بن محمد ابن يعلى (ت ١٧٨هـ) تحقيق وشرح أحمد محمد شاكر، وعبد السلام هارون، دار المعارف بمصر، ١٩٦٤، ٤١٥.

١٩- شرح ديوان لبيد بن ربيعة، تحقيق د. إحسان عباس، وزارة الإرشاد، الكويت، ١٩٦٢، ١٧٢.

٢٠- النهاية في غريب الحديث والأثر، ابن الأثير، مجد الدين أبو السعادات المبارك (ت ٦٠٦هـ) تحقيق طاهر أحمد الزاوي ومحمود الطناجي، مصر، ١٩٦٣، ١/٨٥.

٢١- ينظر الحيوان ١٣٥/٣

٢٢- ينظر التطوير والفلسف في موروثنا الأدبي ((بحث))، د. ابتسام مرهون الصغار، مجلة المناهل، الأعداد (٢١-٢٢) وزارة الدولة للشؤون الثقافية المغرب، ١٩٨١، القسم الثالث ١٩١.

٢٣- ينظر الحيوان ٢/٣٢١.

٢٤- ينظر تفاصيلها في الحيوان ٢/٣٦١.

٢٥- ينظر أمية بن أبي الصلت حياته وشعره، دراسة وتحقيق هبة عبد الغفور الحديشي، مطبعة العاني، بغداد، ١٩٧٥، ٣٢١-٣٢٣.

٢٦- الأصنام، ابن الكلبي: أبو المنذر هشام بن محمد بن المسائب (ت ٢٠٤هـ) تحقيق أحمد زكي باشا، المطبعة الأميرية بالقاهرة ١٩٤٤، والمخبر، ابن حبيب. أبو جعفر محمد بن حبيب بن أمية البغدادي (ت ٢٤٥هـ) تحقيق أيلزة ليخنت شتير، مطبعة دائرة المعارف العثمانية، حيدرآباد-الباكستان، الهند، ١٩٤٢، ٣١٣.

٢٧- القرآن الكريم، سورة المائدة، الآية ٣١.

٢٨- حياة الحيوان الكبرى، الدميري، أبو البقاء كمال الدين محمد بن موسى (ت ٨٠٨هـ)، المطبعة التجارية، بمصر (د.ت)، ٣٠٩/٢.

٢٩- ينظر الحيوان ٢/٣١٦

٣٠- ينظر مجمع الأمثال، الميداني: أبو الفضل أحمد بن محمد النيسابوري (ت ٥١٨هـ)، تحقيق محمد محيي الدين عبد الحميد، دار القلم، بيروت (د.ت)، ٣٨٥/١.

٣١- ديوان عترة، تحقيق ودراسة محمد سعيد مولوي، مطبوعات المكتب الإسلامي، دمشق ١٩٧٠، ٢٦٢-٢٦٣، حرق الجناح: متسول الريش منقطعه. اللحيان: جانباً الوجه. الجلم: المقص الكبير.

٣٢- ديوان النابغة الذبياني، تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم، دار المعارف القاهرة، ١٩٨٥، ٨٩، القداف: السايغ الريش وينظر شرح ديوان زهير بن أبي سلمى، ٤١.

٣٣- مجمع الأمثال ٢٨٣/١

٣٤- الحيوان ٢/٣١٥

٣٥- ديوان علقمة الفحل، تحقيق لطفي الصقال ودرة الخطيب، دار الكتاب العربي، حلب، ١٩٦٩، ٦٧، والبيت في ديوان سلامة بن جندل ٢٥٢.

٣٦- ينظر شعراء أمويون، دراسة وتحقيق، د. نوري حمودي القيسي: مؤسسة دار الكتب للطباعة، جامعة الموصل ١٩٧٦، ٤٣/١.

٣٧- م. ن ٢/٤٥.

٣٨- ينظر ديوان كنيز عزة، جمع د. إحسان عباس، دار الثقافة، بيروت ١٩٧١، ٣١٦.

٣٩- ينظر مثلاً شعراء أمويون (المهري العكلي) ١/١٤٣-١٤٤.

٤٠- ديوانه ١٧٢

٤١- ينظر رموز عالم الحيوان د. سامي سعيد الأحمد ((بحث)) مجلة التراث الشعبي، دار الشؤون الثقافية، العدد الفصلي الثاني، بغداد ١٩٨٩، ٢٢.

٤٢- ينظر لسان العرب، ابن منظور: جمال الدين محمد بن مكرم (ت ٧١١هـ) دار صادر، بيروت ١٩٥٥، ((شول)).

٤٣- العقد الفريد، ابن عبد ربه، أبو عمر أحمد ابن محمد الأندلسي (ت ٢٢٨هـ) تحقيق أحمد أمين، وأحمد الزين، وإبراهيم الأبياري، مطبعة لجنة التأليف والترجمة، القاهرة، ١٩٦٧، ٥/٣٤٧-٣٤٨.

٤٤- معجم الشعراء، الموزاني، أبو عبد الله محمد بن عمران (ت ٣٨٤هـ) تحقيق عبد الستار أحمد فراج، مطبعة عيسى البابي الحلبي - القاهرة ١٩٦٠، ١٢٥.

٤٥- الأنوار ومحاسن الأشعار، الشمشاطي: أبو الحسن علي بن محمد العدوي (ت ٣٧٧هـ) تحقيق صالح مهدي العزاري، مطابع دار الشؤون الثقافية العامة - بغداد ١٩٨٧، ١٨٤.

٤٦- الدرر الفاخرة في الأمثال السائرة، حمزة الأصهباني: حمزة بن الحسن (ت

- ٣٥١هـ) تحقيق عبد المجيد قطامش، دار المعارف بمصر ١٩٧١، ٢٣٦/١.
- ٤٧- الحيوان ١٩٧/٤، وينظر الشعر والشعراء، ابن قتيبة، أبو محمد عبد الله بن مسلم (ت ٢٧٦هـ) تحقيق وشرح أحمد محمد شاكر، دار المعارف بمصر ١٩٨٢، ٤٦٠/١.
- ٤٨- مجمع الأمثال ٢٥٦/١.
- ٤٩- أمة بن أبي الصلت حياته وشعره ١٩٤-١٩٥، استراد: رجوع إلى أمر الله، لهجتها: يدهنها، يتأود: يتمايل، ما يعقل: ما يجعله معوجاً، يدهخ: يعاني من حمه، الجديد: الليل والنهار.
- ٥٠- ينظر تاج العروس، الزبيدي: محمد مرتضى الحسيني (ت ١٢٠٥هـ) منشورات دار مكتب الحياة، (د. ت)، مادة (ثب).
- ٥١- ديوان امرئ القيس، تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم، مطابع دار المعارف بمصر، ١٩٦٤، ١٧٢، الميكال: الفرس الضخم المرتفع، شبهه بميكال الصاري، شديد مشك الجنب: شديد مفرز الجلب في الصلب. مقعم المنطق: مثلي الجوف.
- ٥٢- بلوغ الأرب: ٣٣٢/٢.
- ٥٣- ينظر تاريخ العرب قبل الإسلام، د. جواد علي، مطبعة المجمع العراقي، ١٩٥٥، ٣٢٥/٥.
- ٥٤- ينظر بلوغ الأرب ٣٣٢/٢.
- ٥٥- جامع الأصول من أحاديث الرسول، ابن الأثير، أبي السعادات ميسارك هن عمد (ت ٦٠٦هـ)، بيروت، أحياء التراث العربي ١٩٨٣، ٣٩٦/٧.
- ٥٦- مختصر زاد المعاد، ابن القيم الجوزية، دار العلم للطباعة، بيروت، لبنان (د. ت): ٨٥.
- ٥٧- صحيح مسلم، مسلم: أبو الحسن مسلم بن الحجاج القشيري (ت ٢٦١هـ) تحقيق عبد الله أحمد أبو زينة، مطبعة الشعب (د. ت). المجلد الخامس - ٨٤.
- ٥٨- ينظر مختصر زاد المعاد ٨٥.
- ٥٩- ينظر تفسير القرآن العظيم، ابن كثير، عماد الدين أبو الفداء إسماعيل (ت ٧٧٤هـ) دار الجيل، بيروت، ١٩٩٠، ٧٣/١.
- ٦٠- ينظر تاريخ العرب قبل الإسلام ٣٣٣/٥.
- ٥٩- ينظر بلوغ الأرب ٣٣٨/٢ - ٣٣٩.
- ٦٠- بلوغ الأرب ٣٣٩/٢.
- ٦١- م. ن. ٣٣٩/٢.
- ٦٢- التطير والقأل في موروثنا العربي ٣٠٨.

- ٦٣- ينظر المتابع الثقافية في الشعر العربي في عصر صدر الإسلام، العصر الأموي، عباس محمد رضا حسن، رسالة دكتوراه، مطبوعة على الآلة الكاتبة، كلية الآداب جامعة بغداد، ١٩٩١، ٣٣.
- ٦٦- سورة يس الآية ١٨، وينظر سورة النحل الآية ٤٧، وسورة الأعراف الآية ١٣١.
- ٦٧- مسند الإمام أحمد بن حنبل: أبو عبد الله أحمد بن محمد (ت ٢٤١هـ) طبعة اسطنبول ١٩٨٢، ٢٢٠/٢.
- ٦٨- الجامع لأحكام القرآن، الفرطبي، محمد بن أحمد (ت ٦٧١هـ) تحقيق أحمد عبد العليم البردوني، دار الكتاب العربي للطباعة، ١٩٦٧، ٢٦٦/٧.
- ٦٩- فصل المقال في شرح كتاب الأمثال، البكري: أبو عبيد الله، عبد الله بن عبد العزيز (ت ٤٨٧هـ)، تحقيق د. إحسان عباس، و. د. عبد المجيد عابدين، دار الأمانة مؤسسة الرسالة - بيروت، ١٩٧١، ٤٨٥.
- ٧٠- م. ن. ٤٨٥.
- ٧١- مجمع الأمثال، للمبدائي ٣٨١/١. وينظر دراسات في الشعر الجاهلي ١٦٩.
- ٧٢- شرح ديوان زهير بن أبي سلمى، صنعة السكري، أبو سعيد الحسن بن الحسين (ت ٢٧٥هـ) نسخة مصورة عن طبعة دار الكتب القومية، القاهرة ١٩٥٠، ٤.
- ٧٣- ديوان الأعشى الكبير - ميمون بن قيس، شرح وتعليق د. محمد عماد حسين، المطبعة النموذجية، مصر ١٩٥٠، ١٢٣.
- ٧٤- ينظر عقائد ما بعد الموت، في حضارة بلاد وادي الرافدين القديمة، نائل حنون عليوي، مطبعة دار السلام، بغداد ١٩٧٨، ١١٢ - ١١٤.
- ٧٥- ينظر مقدمة في تاريخ الحضارات القديمة، الجزء الأول - حضارة وادي الرافدين، الجزء الثاني، حضارة وادي النيل، شركة التجارة والطباعة، بغداد، ١٩٥٥ - ١٩٥٦، ٩٩/٢.
- ٧٦- ينظر الحيوان ٢٩٨/٢.
- ٧٧- عقائد ما بعد الموت ١١٢. وينظر الاسطورة في الشعر العربي قبل الإسلام، د. أحمد إسماعيل النعيمي، سينا للنشر القاهرة، ١٩٩٥، ١٩٨.
- ٧٨- ينظر الفروسية في الشعر الجاهلي، د. نوري حمودي القيسي، مطابع دار التضامن، بغداد، ١٩٦٤، ١٢٣.
- ٧٩- نقانض جرير والفرزدق، أبو عبيدة، معمر بن النخعي (ت ٢١٠هـ) تحقيق بـيقان، طبع في مدينة ليدن، مطبعة بـيريل، ١٩٠٥، ٢٣١/٢.

٨٠ — ديوان ذي الأصبع العدواني، جمع وتحقيق عبد الوهاب العدواني، ومحمد تاييف الدليمي، مطبعة الجمهور، الموصل ١٩٧٣، ٩٢، الهامة: طائر، وينظر ديوان المذللين ١ / ١٥٦.

٨١ — ينظر لسان العرب مادة (هام)

٨٢ — شرح ديوان الحماسة، المرزوقي، أبو علي أحمد بن محمد بن الحسن (ت ٤٢١هـ) نشره أحمد أمين وعبد السلام هارون، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر، القاهرة، ١٩٦٧، ٢ / ١٠٥٥.

٨٣ — ينظر هاجس الخلود في الشعر العربي حتى نهاية العصر الأموي، د. عبد الرزاق خليفة محمود دار الشؤون الثقافية العامة بغداد — ٨٨، ٢٠٠١.

٨٤ — مسند الإمام أحمد بن حنبل ٢ / ٨٥، ٢٨٧ — شعراء أمويون ١ / ١٤٨.

٨٥ — ينظر ديوان مجنون ليلى، جمع وتحقيق وشرح عبد الستار أحمد فراج، دار مصر للطباعة، (د.ت)، ٣٠٢، وديوان توبه بن الحمير الحفاجي، تحقيق خليل إبراهيم العطية، مطبعة الارشاد، بغداد ١٩٦٨ ن ٤٨.

٨٦ — شعر سابق بن عبد الله البربري، دراسة وجمع وتحقيق د. بدر أحمد ضيف، دار المعرفة، اسكندرية ١٩٨٧، ٨٦.

٨٧ — شعر يزيد بن مفرغ الحميري، تحقيق دار مسلوم، مكتبة الأندلس، بغداد، ١٩٦٨، ١٤٥.

٨٨ — الخمر ٣٢٣، بلوغ الأرب ٢ / ١٣١، ٩٠ — الخمر ٣٢٣، ينكسب: يضلح، وينظر م. ن: ٣٢٤ (آيات عمرو بن زيد الكلبي).

٩١ — ينظر الحيوان ٦ / ٢١٦.

٩٢ — ينظر الإبل في الشعر الجاهلي، د. أنور عليان أبو سليم، دار العلوم للطباعة، الرياض، ١٩٨٣، معجم الفاظ الإبل، الجزء الثاني.

٩٣ — بلوغ الأرب ٢ / ٣١١ ولم يذكر اسم القاتل الوجناء: الناقة الشديدة الصلبة وقيل العظيمة الوجنتين.

٩٤ — م. ن ٢ / ٣١١.

٩٥ — ينظر الأسطورة والرمز في الأدب الجاهلي (بحث) ضمن كتاب ((الشعر والمجتمع))، د. عادل جاسم البياتي، دار الحرية للطباعة، بغداد ١٩٧٤.

٩٦ — ينظر شياطين الشعراء، د. عبد الرزاق حمدة، مكتبة الانجلو المصرية للطباعة والنشر، القاهرة ١٩٥٦، ٥٣.

٩٧ — ديوان الأعشى ٢٢١، شاحردا، مسجل: اسم شيطان الأعشى.

٩٨ — الحيوان ٦ / ٢٢٥.

٩٩ — غار القلوب في المضاف والمنسوب، النعالي: أبو منصور عبد الملك بن

محمد (ت ٤٢٩هـ) تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم، مطبعة المدني، القاهرة، ١٩٦٥، ٥٥.

١٠٠ — ديوان امرئ القيس ٣٢٢.

١٠١ — ينظر الحيوان ٦ / ٢٢٩، غار القلوب ٦٩، والرواية المشهورة ((كلاب الجن))، ينظر شرح القصائد السبع المشهورات للنحاس، أبو جعفر أحمد بن محمد (ت ٣٣٨هـ)، تحقيق أحمد خطاب، دار الحرية للطباعة — بغداد، ١٩٧٣، ٢ / ٣١١ — ٦٣٢، والرواية الأشهر

((كلاب الحمي))، ينظر شرح القصائد العشر للتبريري ٣٩٤.

١٠٢ — جمهرة أشعار العرب في الجاهلية والإسلام، القريشي، أبو زيد محمد بن أبي الخطاب ((يرجح أنه من علماء القرن الرابع الهجري)) تحقيق علي البجاوي، مطبعة لجنة التأليف، القاهرة، ١٩٦٧، ٣٠، الهوبر: العهد، الموجل: القلاة المضلة.

١٠٣ — ينظر الحيوان ٦ / ١٦٥ — ٢٢٨.

١٠٤ — شرح ديوان زهير، ٢٦٥، نصيح: نصيح.

١٠٥ — ديوان جبران المود النعمري، تحقيق د. نوري حمودي القيسي، دار الرشيد، بغداد، ١٩٨٢، ٦٠، قاله لعلياً على بيت الشاعر.

١٠٦ — ديوان طرفة بن العبد، تحقيق علي الجندي، مكتبة الانجلو مصرية، القاهرة، ١٩٥٨، ٤٢، وكوب: الطريق المذلل، وينظر ديوان امرئ القيس ٣٢٥، وديوان الأعشى ٥٩.

١٠٧ — ينظر شرح ديوان الحماسة (للمرزوقي) ١ / ٣٨ — ٣٩.

١٠٨ — ينظر مروج الذهب ٢ / ١٣٥.

١٠٩ — شرح ديوان كعب بن زهير، نسخة مصورة، عن دار الكتب، القاهرة، ١٩٦٥، ٨.

١١٠ — الحيوان ٦ / ٢٢٠.

١١١ — مروج الذهب ٢ / ١٣٧، وينظر الحيوان ٦ / ٢١٤.

١١٢ — ديوان تاهط شراً وأخباره، جمع وتحقيق وشرح علي ذر الفقار شاكر، دار الغرب الإسلامي، ١٩٨٤، ٢٢٦ — ٢٢٧، المخدج: الناقص الخلق المشوه المسوخ، الشواة: جلدة الرأس، الشنان: الأسقية والزقاق الخلفة البالية من الجلد وهي تكون داكنة اللون أقرب إلى السواد.

١١٣ — ينظر ديوان امرئ القيس ٣٣، ديوان عنترة ١٦٨.

١١٤ — ينظر الحيوان ٢ / ٢٣٣.

١١٥ — ينظر م. ن ٦ / ٢٢٥.

١١٦ — ديوان تاهط شراً وأخباره، ١٦٤، البضع: النكاح، استطول: من

القول قلوباً وتغير.

١١٧ - الحيوان ٦ / ١٧١.

١١٨ - مروج الذهب ٢ / ١٣٥.

١١٩ - ينظر م. ن ٢ / ١٣٧.

١٢٠ - مجمع الزوائد ومنبع الفوائد ، نور الدين علي بن أبي بكر الفهسي (ت

٨٠٧هـ) ، مكتبة القدسي ، القاهرة ، ١٣٥٢ هـ ، ١٠ / ١٣٤ ، حياة

الحيوان الكبرى ٢ / ١٩٣.

١٢١ - ينظر لسان العرب ((معل)) .

١٢٢ - الحيوان ٦ / ١٦٠.

١٢٣ - ينظر حياة الحيوان الكبرى ٢ / ٢١.

١٢٤ - ينظر م. ن ٢ / ٢٢.

١٢٥ - الحيوان ٦ / ١٩٧.

١٢٦ - ينظر م. ن ٦ / ١٩٧.

١٢٧ - م. ن ٦ / ١٦١ : حياة الحيوان الكبرى

٢ / ٢١ باختلاف رواية البيت .

٢٨ - حياة الحيوان الكبرى ٢ / ١٣.

١٢٩ - ينظر الأساطير والخرافات عند العرب ، د. محمد عبد المعيد خان ، دار

الحدادة للطباعة والنشر ، بيروت ، ١٩٨١ ، ٥٨.

١٣٠ - الحيوان ٦ / ٣٠.

١٣١ - الأزمنة والأمكنة ، المرزوقي : أبو علي محمد بن الحسن (ت

٤٢١هـ) مطبعة محاسن دائرة المعارف العثمانية ، حيدر آباد الدكن ، الهند ،

١٣٢٢هـ ، ١٧٨.

١٣٢ - م. ن ١٧ - ١٨.

١٣٣ - ديوان بشر بن خازم ، تحقيق عزة حسن ، دمشق ، وزارة الثقافة

والإرشاد القومي ، ١٩٧٢ ، ١٥٧ ، الدلو : برج من بروج السماء ، الشعري :

نجم ، أسحم : أسود يريد السحاب الأسود ، الودق : المطر .

١٣٤ - الحيوان ٤ / ٤٦٦.

١٣٥ - ينظر بلوغ الأرب ٢ / ٣٠٢ ، وينظر تاريخ العرب قبل الإسلام ٥ /

٣٤١.

١٣٦ - أمية بن أبي الصلت حياته وشعره ، ٢١٢ وما بعدها سنة أزمة : سنة

شديدة ، نخيل : قلوب ، الأعضاء : كل شجر البر له شوك ، نوء : النجم : هو أول

سقوط بدركه بالغداة ، الطخروور : السحاب القليل ، البافر : جماعة البقر ، الطود :

الجلل ، شكر الأذناب : شعر الأذناب ، ترشم : من الرشم ، نشاصه : انتصاص :

السحاب المرتفع ، واكف : يسيل منه المطر ، السلع والعشر : ضربان من الشجر .

١٣٧ - قس بن ساعدة الإيادي - حياته ، خطبه ، شعره ، أحمد الربيعي .

مطبعة النعمان - النجف الأشرف ١٩٧٤ ، ٤١ - ٤١ .

١٣٨ - بلوغ الأرب ٢ / ٣٠١.

١٣٩ - هو الورك الثاني .

١٤٠ - لسان العرب ((سلع)) ، وينظر بلوغ الأرب ٢ / ٣٠٢.

١٤١ - الحيوان ١ / ١٨ ، بلوغ الأرب ٢ / ٣٠٣.

١٤٢ - الحياة اليومية في بلاد بابل وآشور ، جورج كونتينو ، ترجمة سليم طه

التكريتي ، وبرهان التكريتي ، دار الحرية للطباعة ، بغداد ١٩٧٩ ، ٤٢٢.

١٤٣ - الحيوان ١ / ١٨.

١٤٤ - ديوان الأعشى ١١٥.

١٤٥ - الأغاني ، أبو الفرج الأصفهاني ، علي بن الحسين (ت ٣٥٦هـ) طعة

الهيئة المصرية العامة للكتاب ١٩٥٨ ، ٢٠ / ٣٨٧.

١٤٦ - ينظر بلوغ الأرب ٢ / ٣٠٣.

١٤٧ - ديوان الأعشى ١١٥.

١٤٨ - الآراء والمعتقدات ٣٦.

١٤٩ - مجمع الأمثال ٢ / ١٥٨ ، العر : قروح تخرج بعشائر الإبل .

١٥٠ - ديوان النابغة الذبياني ٣٧.

١٥١ - دراسات في الشعر الجاهلي ، د. نوري حمودي القيسي ، دار الفكر ،

دمشق ١٩٧٢ ، ٢٠٧.

١٥٢ - ينظر الحيوان ٢ / ٢ ، عيون الأخبار ، ابن قتيبة : أبو محمد عبد الله بن

مسلم (ت ٢٧٦هـ) المؤسسة المصرية للطباعة ، ١٩٦٣ ، ٩٧ / ٢ ، مروج

الذهب ٢ / ٩٥.

١٥٣ - أيام العرب قبل الإسلام ، أبو عبيدة ، معمر بن المنى (ت ٢٠٩هـ)

دراسة وتحقيق د. عادل جاسم البياني ، مطبعة دار الجاحظ للطباعة والنشر ،

بغداد ، ١٩٧٦ ، ١ / ٢٩٤.

١٥٤ - ينظر مصر والشرق الأدنى القديم ، د. نجيب ميخائيل إبراهيم ، دار

المعارف بمصر ، ١٩٦٦ ، ٤ / ٢٦٨.

١٥٥ - ديوان النابغة ١٠٥ ، الأساة : الأطباء ، الكلب : داء يشبه الجنون

يأخذه فيعقر الناس . ١٥٦ - ديوان التلمس الضبي ، تحقيق حسن كامل

الصبري ، معهد المخطوطات العربية ، القاهرة ، ١٩٧٠ ، ٣٠٩ ، وينظر هذا

المعنى في شعر المتنبي العبدى ، تحقيق الشيخ محمد حسن آل ياسين ، مطبعة

المعارف ، بغداد ١٩٥٦ - ١٦.

١٥٧ - الحيوان ٢ / ٦ - ٧ - التامور : دم لقلب أو هو كل الدم . وينظر

المفضليات ، ١٧٤ - ١٧٥.

- ١٥٨- الحيوان ٧ / ٢ ، والبيت في ديوان الشاعر ((كلباً ... محمل)) ٨٩ .
وألفانين فؤاد: ضروب نشاطه.
١٥٩- ينظر م. ن ٧ / ٢ .
١٦٠- الاشتقاق ، ابن دريد: أبو بكر محمد أبو الحسن (ت ٢٢١هـ) تحقيق
وشرح عبد السلام هارون ، مطبعة السنة المحمدية ، القاهرة ١٩٥٨ ، ١ / ٢١ .
١٦١- ينظر أسماء المغتالين من الأشراف في الجاهلية والإسلام ، ابن حبيب أبو
جعفر محمد بن حبيب (ت ٢٤٥هـ) ، ضمن نواذر المخطوطات (م ٦) تحقيق
عبد السلام هارون ، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر ، القاهرة ، ١٩٥٤ ،
١٢ / ٦ ، ومروج الذهب ٩٥ / ٢ .
١٦٢- شعر عبد الله بن الزبير الأسدي ، جمع وتحقيق ، د. يحيى الجبوري ، دار
الحرية للطباعة ، بغداد ١٩٧٤ ، ٦١ .
١٦٣- شعر الكميت بن زيد الأسدي ، جمع وتحقيق د. داود سلوم ، مكتبة
الأندلس ، بغداد ، ١٩٦٩ ، ٨١ / ١ .
١٦٤- ديوان عبيد الله بن قيس الرقيات ، تحقيق د. محمد يوسف نجم ، دار
صادر ، دار بيروت للطباعة والنشر ، بيروت ، ١٩٥٨ ، ١٢ ، السخاب:
ضرب من الثياب ومن الحلبي جميعاً .
١٦٥- ينظر أيام العرب قبل الإسلام لأبي عبيدة ، ٢٧٣ / ١ .
١٦٦- ديوان عمرو بن معد يكرب الزبيدي ، صنعه هاشم الطعان ، مطبعة
الجمهورية ، ١٩٧٠ ، ١٨٩ .
١٦٧- ينظر تاريخ العرب قبل الإسلام ٣٣ / ٥ .
١٦٨- ينظر عيون الأخبار ١١٣ / ٢ ، واللسان (قلت) ، صبح الأعشى ١ /
٤٠٦ ، بلوغ الأرب ٢ / ٣١٧ .
١٦٩- ديوان بشر بن أبي خازم ٨٨ ، وينظر ديوان الخطبة ، تحقيق نعمان أمين
طه ، مكتبة الخانجي ، القاهرة ، ١٩٧٨ ، ١٠٥ .
١٧٠- ينظر صبح الأعشى ١ / ٤٠٦ .
١٧١- ينظر بلوغ الأرب ٢ / ٣١٧ .
١٧٢- م. ن ٢ / ٣١٧ ، الشعناني ، شعثم وشعث ، ابنا معاوية بن ذهل بن
لعلة ، عن أبي عبيد البكري في شرح أمالي القاضي ، ختم: المظمن من الأرض .
١٧٣- م. ن ٢ / ٣١٨ ، الكشح ما بين الحاصرة إلى الضلع الخلف ،
والكشح المضيم: النظم اللطيف .
١٧٤- م. ن ٢ / ٣١٨ ، والبيت مما أدخل به شعر الكميت المجموع .
١٧٥- ينظر الحياة العربية من الشعر الجاهلي ، ٤٩٨ .
١٧٦- البخلاء ، الجاحظ : أبو عثمان عمرو بن بحر (ت ٢٢٥هـ) ، تحقيق

- طه الحاجري ، دار المعارف بمصر (د. ت) ، ١١١ ، والبيتان غير منسوبين فيه .
١٧٧- ينظر المعتقدات الدينية في العراق القديم ، د. سامي سعيد الأحمد ،
مطابع دار الشؤون الثقافية العامة ، بغداد ، ١٩٨٨ ، ٧٢ .
١٧٨- ديوان الأعشى ٩ .
١٧٩- الفولة : القلفة وهي الجلدة في رأس الإحليل قبل الختان .
١٨٠- بلوغ الأرب ٢ / ٣٣١ .
١٨١- ديوانه ٢٨٠ .
١٨٢- ينظر لسان العرب ((غن)) .
١٨٣- ينظر بلوغ الأرب ٢ / ٣٣٦ .
١٨٤- ديوان النابغة ، ٤٥ .
١٨٥- بلوغ الأرب ٢ / ٣٠٥ .
١٨٦- م. ن ٢ / ٣٠٥ .
١٨٧- شرح ديوان جميل بثينة ، إبراهيم جزيني ، دار الكتاب العربي ، بيروت ،
لبنان ، ١٩٦٨ ، ١٢١ .
١٨٨- ديوان امرئ القيس ، ١٢٨ ، بوهة : البسومة العظيمة تضرب للرجل
الذي لا يحرفه ولا عقل ، عقبته : شعره الذي ولد فيه ، يريد أنه لا ينتطف ،
الأحسب : هي صهوة تضرب إلى الحمرة ، وهي مدمومة عند العرب ، المرسعة:
المعاذة ، كان الرجل من جهلة العرب يعقد سراً مرسعاً معاذة مخافة أن يموت أو
يصيبه بلاء ، وقوله يجعل في كفه كعبها ، يريد أنه يتداوى ويتعوذ بكعب الأرنب
حذر الموت والعطب .
١٨٩- بلوغ الأرب ٢ / ٣١٩ .
١٩٠- حاسة البحر ١٣٩ ، الحازي الخبر بالأمور والمراد هنا الطبيب
الحاذق . معطرس : غالب .
١٩١- بلوغ الأرب ٢ / ٣١٩ .
١٩٢- م. ن ٢ / ٣٢٥ .
١٩٣- بلوغ الأرب ٢ / ٣٢٥ ، السمرة : من شجر الطليح ، وحفظها شيء
يسل من السم كدم الغزال .
١٩٤- م. ن ٢ / ٣٢٥ .
١٩٥- لسان العرب ((نغر)) .
١٩٦- تاريخ العرب قبل الإسلام ٥ / ٣٤٤ .
١٩٧- ينظر الحيوان ٦ / ٣٥٨ ، صبح الأعشى ١ / ٤٠٨ .
١٩٨- بلوغ الأرب ٢ / ٣١٥ .
١٩٩- ديوان عروة بن الورد ، تحقيق عبد المعين الملوحي ، وزارة الثقافة

والإرشاد القومي، دمشق ١٩٦٦، ٩٥، احب : من حبا يحبو ، ولوع : كذب ،
عشرت : التفات عشر مرات لكي لا تضره حتى خير .

٢٠٠ - بلوغ الأرب ٣١٥ / ٢

٢٠١ - النملة : قرحة ولي القاموس النملة : بشرة تخرج في الجلد بالتهاب
واحتراف ويرم مكانها يسيراً ويدب إلى موضع آخر كالنملة .

٢٠٢ - ينظر بلوغ الأرب ٣٢٩ / ٢

٢٠٣ - ينظر بلوغ الأرب ٣٢٨ - ٣٢٩

٢٠٤ - م . ن ٣١٦ / ٢

٢٠٥ - الحياة العربية من الشعر الجاهلي ٥٠١

٢٠٦ - صبح الأعشى ٤٠٥ / ١

٢٠٧ - م . ن ٤٠٥ / ١

٢٠٨ - بلوغ الأرب ٣١٦ / ٢

٢٠٩ - الشعر والشعراء ٤٦٠ / ١

٢١٠ - أمية بن أبي الصلت ، حياته وشعره ١٨٦

٢١١ - صبح الأعشى ٤٠٧ / ١ ، وينظر بلوغ الأرب ٣١٨ / ٢

٢١٢ - ديوان طرفة بن العبد ٥٧ ، الإشر : تحزير في الأسنان .

٢١٣ - م . ن ١١ ، إياة الشمس : ضوؤها وضاعها ، أسف : ذر عليه ، الكدم :
المض ، الإغدة : الكحل .

٢١٤ - ينظر الأساطير والخرافات عند العرب ، ٦١

٢١٥ - الغصن الذهبي ، دراسة في السحر الدين ، جيمس فريزر ، ترجمة د .
أحمد أبو زيد ، الهيئة المصرية العامة للتأليف والترجمة والنشر ، القاهرة ١٩٧١ ،
٣٩٨ / ١

٢١٦ - عجائب المخلوقات ، الفزويني ، زكريا بن محمود (ت ٧٨٢ هـ)
مطبعة مصطفى البابي الحلبي ١٩٥٦ ، ٢٣١

٢١٧ - مجمع الأمثال ٢ / ٢٥٢ ، أساس البلاغة ، الزمخشري : أبو القاسم
جار الله محمود بن عمر (ت ٥٣٨ هـ) مطبعة دار الكتب المصرية - القاهرة
١٩٢٢ ، (رتم) ، لسان العرب (رتم) .

٢١٨ - أساس البلاغة ، والقاموس مادة (رتم) .

٢١٩ - لسان العرب ، مادة (رتم) .

٢٢٠ - بلوغ الأرب ٣١٧ / ٢

٢٢١ - أخبار مكة ، الأزرق ، أبو الوليد محمد بن عبد الله (ت ٢٥٠ هـ)
تحقيق رشدي الصالح ملحق ، دار الثقافة ، مكة المكرمة ، ١٩٦٥ ، ٧٣ عن
الأساطير والخرافات ١٠٨ .

٢٢٢ - حياة الحيوان الكبرى ٥٨ .

٢٢٣ - ينظر أخبار مكة ٧١

٢٢٤ - ينظر الأساطير والخرافات ٥٩

٢٢٥ - ينظر الحيوان ٢٣ / ٤

٢٢٦ - ينظر معجم البلدان ، ياقوت الحموي ، شهاب الدين ياقوت بن عبد
الله (ت ٦٢٦ هـ) ، دار صادر - دار بيروت للطباعة والنشر ١٩٥٦ ، ٢ /
٧٣

٢٢٧ - ديوانه ٢٥ باختلاف الرواية فنجد في الديوان لفظة (أهان) بدل لير .

٢٢٨ - ينظر الأساطير والخرافات عند العرب ٦٠

٢٢٩ - ينظر بلوغ الأرب ٣٢٢ / ٢

٢٣٠ - ينظر عزانة الأدب ، البغدادي ، عبد القادر بن عمر (ت -

١٠٩٣ هـ) تحقيق عبد السلام هارون ، دار الكتاب العربي ، القاهرة ١٩٦٧ ،
٣١٨ / ١

٢٣١ - المفضليات ١٥٦ / ١

٢٣٢ - ينظر الحياة العربية من الشعر الجاهلي ٤٩٧

٢٣٣ - بلوغ الأرب ٣٢٣ / ٢ ، المحق : الرقيق .

٢٣٤ - ديوان صحيح عبد بن المحسحاس ، تحقيق عبد العزيز الميمني ، مطبعة
دار الكتب المصرية ١٩٥٠ ، ١٦

٢٣٥ - بلوغ الأرب ٣٢١ / ٢

٢٣٦ - م . ن ٣٢١ / ٢

٢٣٧ - لسان العرب مادة (سلى) ، وينظر تاريخ العرب قبل الإسلام ٥ /
٣٣٩

٢٣٨ - لسان العرب مادة (سلى) .

٢٣٩ - م . ن مادة (سلى) .

٢٤٠ - ينظر تاريخ العرب قبل الإسلام ٥ / ٣٣٩

٣٤٠ -

٢٤١ - ينظر بلوغ الأرب ٣٢٠ / ٢

٢٤٢ - م . ن ٣٢٠ / ٢ ، الامتداد : الامتداد والفتور .

٢٤٣ - م . ن ٣٢٠ / ٢

٢٤٤ - ديوان كثر عزة ١٧٦

٢٤٥ - شرح ديوان جميل بثينة ٨٩

٢٤٦ - بلوغ الأرب ٣٢١ / ٢

٢٤٧ - ديوانه ١١٨ ، اختلجت : اضطربت ، ولعت : بمعنى اختلجت .

٢٤٨ - بلوغ الأرب ٣٢١ / ٢



ديوان أبي الفتح البستي

النسخة الكاملة

القسم الرابع

تحقيق: شاكر العاشور

(من الطويل)

- ١- إذا أنا لم أمدد إلى بركم يدي
ولم تشوف نحو معروفكم نفسي
 - ٢- وكنتم كمثلني، ثم جسي كجسيمكم
فلم أغندي عبداً لمن هو من جنسي
- [٣٩٣]

التخريج:

- هي في (ج) و(ع) والمطبوع ٤١.
والبيتان (٢-٣) وحدهما في بئمة الدهر ٣٣٠/٤ وزهر الآداب ٣٩٨.
والثالث وحده في التمثيل والمحاضرة ٢٣٠.

(من الطويل)

- ١- فديتك يا روح المكارم كلها
بأنفس ما عندي من الروح والنفس
- ٢- خبيست ومن بعد الكسوف تبلغ
بضيء به الأفاق للبدر والشمس

[قافية السبن]

[٣٩١]

التخريج:

هي في (ج) و(ع) والمطبوع ٤١.

(من مجزوء الكامل)

- ١- أولى السد خاتر بالسبا
... سبة، والحماية والحراسنة
- ٢- عمر الفتى، فهو أنها
... ية في الثباسة والثفاسة
- ٣- لحذار من تعطليه
إن كنت من أهل الكياسة
- ٤- وارض الخمول مع السلا
... مة، فالبسلاء مع الرئاسة

[٣٩٢]

التخريج:

هما في (ج) و(ع) والمطبوع ٤١.

٣- فلا تعتقد للحبس غمًا ورحشة

فأول كون المرء في أضيق الحبس

[٣٩٤]

التخريج:

همالي (ج) والمطبوع ٤١ وأحسن ما سمعت ١٥٨ والتذكرة
السعدية ٣٩٧/١، المنتظم ٧٣/٧ والكشكول ٢٣١/٢
وروضات الجنات ٤٦١ وبرد الأكباد ١٠٦. وقد أخلت هما
(ع).

(من مخلع البسيط)

١- إذا خدمت الملوك فالبس

من التوافقي أعز ملبس

٢- وادخل عليهم وأنت أعمى

واخرج، إذا ما خرجت، أخرس

[٣٩٥]

التخريج:

هي في (ج) و(ع) والمطبوع ٤٢ والفتح الوهمي ٢١٥/١ وبيتة
الذهر ٣٢٦/٤ وثمار القلوب ١٤٦ وتاريخ البيهقي ٢٢٣.
والبيت الثالث وحده في ثمار القلوب أيضاً ٢٥١.

(من الوافر)

١- ألم تر ما أتاه أبو علي

و كنت أراه ذا عقل وكيس

٢- عصي السلطان، فابتذرت إليه

رجال يقلعون أبا قيس

٣- وصير طوس معلقة، فاضحت

عليه طوس أشام من طويس

[٣٩٦]

التخريج:

همالي (ج) و(ع) والمطبوع ٤٢.

(من مخلع البسيط)

١- قام، ولي الكف منه كأس

حياة نفس: نظام أنس

٢- أشبه شيء بها هواء

فاض عليه شعاع شمس

[٣٩٧]

التخريج:

همالي (ج) و(ع) والمطبوع ٤٢ وأحسن ما سمعت ٤٣.

(من الخفيف)

١- بأبي إخوة ترخلت عنهم

فترخلت عن سرور وأنس

٢- فارقوني، فارقوني، فأذكوا

شغل الوجد في خواطر نفسي

[٣٩٨]

التخريج:

هي في (ع). والبيتان (١-٢) وحدهما في (ج) والمطبوع ٤٢،
ورحلة ابن معصوم المدني/ القسم الثاني (مجلة المورد -
م ٨٤ ص ٣١٧).

(من الطويل)

١- يقولون: لو عاشرتنا، وصلتنا

وهيات أين القوم متى، ومن جنسي

٢- وكيف وصالي فرقة فرق بينهم

وبيني ك فرق الجن من فرق الأنس

٣- [فيو حشني الهزل الذي فيه أنسهم

ويو حشهم جذي، وفيه مدى أنسي]

[٣٩٩]

التخريج:

إنفرد الأصل بهذه القطعة، ولم يجد لها تخريجا.

(من السريع)

١- إن الذي مر بنا مُسرِعاً

في يده غصن من الآس

٢- لا تنس غهدي، في الهوى، قالياً

فلست بالقالي، ولا الناسي

٣- قد ذبت من حبك، حتى لقد

خُشيت أن أخفي عن الناس

[٤٠٠]

التخريج:

هما في (ج) و(ع) والمطبوع ٤٢ وبتيمة الذهر ٣١٢/٤ والثاني وحده، من غير عزو، في التمثيل والمحاضرة ١٦٩.

(من الرمل)

١- يا فقيده المنزل، لا ليثا، ولكن

في كرام الناس، خير الناس، ناس

٢- أنت عين الجود نصاً وقياساً

وبيان الحق نص وقياس

[٤٠١]

التخريج:

هي في (ج) والمطبوع ٤٢-٤٣. وهي عدا (٢) في (ع).

(من الطويل)

١- رضيت بمكتوب القضاء على راسي

وليس على الراضي المقوض من راس

٢- فلا تعدلوني إن غريت من الغنى

وبؤات رحلي بين فقر وإفلاس

٣- فلو كنت أدري أين رزقي طلبته

ولكنه علم طواة عن الناس

٤- ولو نسي الله العباد دعوته

ليذكرني، لكنه ليس بالناسي

٥- فليس سوى التفويض للمرء حيلة

يُعزل منها بالرجاء وبالياس

[٤٠٢]

التخريج:

هي جميعاً في (ع). والأبيات (٤-٦) فقط في الأصل و(ج) والمطبوع ٤٣.

(من المتقارب)

١- [رأني أمزح إذ دار كاسي

لفظن بـ] هين المراس

٢- [فقلت له: ليس هزل الفقى

سواء، وإجدادة في القياس

٣- [هي الخمر، لرتاح نفس الكريم

لها، وكسر عقيب ابـ] تاس

٤- فلا تعبتني إذا ما مزحت

وعريان كاسي من الراح كاسي

٥- وإما خلعت لجامي لجامي

وطاوع شمس مدامي شماسي

٦- فإني ضرغام يوم الهياج

[إذا ما أذرت لباسي لباسي

٧- [برى القرن سيفي إذا ما انبرى لي

بصعب المراس، وثبت المراسي]

[٤٠٣]

التخريج:

هما في (ج) و(ع) والمطبوع ٤٣ والانتباس من القرآن الكريم ١٣٩/١، والكشكول ٣١٦/٢. والثاني وحده في ديوان الأدب (ق ٣٢ ب).

(من البسيط)

١- يا أكثر الناس إحساناً إلى الناس

وأحسن الناس إغضاء عن الناسي

٢- نسيت عهدك، والسيان مغفراً

فاغفر، فأول ناس أول الناس

التخريج:

هما في (ج) والمطبوع ٤٣ وذيل الرُّوضتين ٨٨. وقد أُخِلَّتَ بهما (ع).

(من الخفيف)

١- مُبَدِّعٌ فِي شِمَائِلِ الْمَجْدِ فَضْلاً

ما اهتدينا لأخذه واقتبسنا

٢- فهو لفظٌ بِالمالِ وقتٌ نَدَاهُ

وَجَوَادٌ بِالعَفْوِ في وقتٍ بِأساة

[٤٠٥]

التخريج:

الشطران في (ج) والمطبوع ٤٣.

وهما للأمر أبي الفضل الميكالي في الفتح الوهمي ٨/٢.

وقد أُخِلَّتَ بهما (ع).

(من الرُّجَز)

١- لا تَعْصِينَ شَمْسَ الْعَلَى قَابُوساً

٢- فَمَنْ عَصَى قَابُوسَ لَا قَى بوساً

[٤٠٦]

التخريج:

هما في (ج) و(ع) والمطبوع ٤٣ والحامسة الشجرية ٩٣٩/٢.

(من الطويل)

١- وقالوا: فَعَظَمَ قَدْرَهُ وَمَحَلَّهُ

فَإِنَّ أَبَا الْخَطَّابِ شَيَّخٌ لَهُ نَفْسُ

٢- فقلتُ: لَهُ نَفْسٌ، وَلَكِنْ سَخِيفَةٌ

وَلَحْنٌ عَلَى أَمْثَالِهِمْ، أَبَدًا، نَفْسُو

[٤٠٧]

التخريج:

أُخِلَّ هُمَا الْأَصْلُ وَ(ج) والمطبوع.

ولم نجد لها تخریجاً.

(من مجزوء الكامل)

١- [هَاتُوا الشُّفَاءَ مِنَ الْكُفُوسِ

وَاشْتَرُوا بِهَا غُلْلَ النَّفُوسِ]

٢- [وَتَمَتَّعُوا مَا اسْطَعْتُمْ

وَاسْتَبَدُّوا نَعْمًا بِبُوسِ]

٣- [وَدَعُوا التَّيْمَنَ وَالتَّشَا...

زَمَ بِالسُّعُودِ، وَبِالتَّحُوسِ]

[٤٠٨]

التخريج:

أُخِلَّ هُمَا الْأَصْلُ وَ(ج) والمطبوع، ولم نجد لها تخریجاً.

(من الطويل)

١- [إِذَا ضَاقَ صَدْرِي عَنْ مَعَاشِرٍ، مَا لَهُمْ

خِلَاقٌ، وَلَا خُلُقٌ، وَلَمْ يُخْلَقُوا إِلَّا]

٢- [خَلَوْتُ بِنَفْسٍ حُسْرَةٍ، إِنَّ دَعْوَتَهَا

أَجَابَتْ، وَإِنْ حَرَكْتُهَا سَافَلْتُ أَنْسًا]

٣- [وَلَا أَنْسَ إِلَّا بِأَنْفَرَادٍ وَخَلْوَةٍ

إِذَا لَمْ تَجِدْ لِلْأَنْسِ نَوْعًا، وَلَا جِنَا]

٤- [وَمَنْ يَخْلُ يَفْرَغُ خَسَةً، وَرَايَتُهُ

يُخْرِجُ مَا يَرَوِي، وَيَذْكُرُ مَا يَنْسِي]

[٤٠٩]

التخريج:

هو له في يتيمة الدهر ٣٢٩/٤. وقد أُخِلَّ بِهِ الْأَصْلُ وَ(ج)

والمطبوع.

(من الكامل)

١- [إِنَّ النَّاسَ مَنْ تَجَنَّبَتْ تَجَنُّبُ

أَبَدًا، كَمَا تَدْرِي سُهُ تَدْلِيْسُ]

[٤١٠]

التخريج:

أُخِلَّ هُمَا الْأَصْلُ وَ(ج) والمطبوع، ولم نجد لها تخریجاً.

(من مجزوء الكامل)

١- [لِي سَيِّدَ أَمِنْ الْعَفَا ...

ة، وَإِنْ أَقْلُوهُ عَمَّوْمَةً]

٢- [جِرَالُهُ لَا يَشْتَكُو ...

نَ أَذَى زَمَانِهِمْ، وَبِـوَمَةٍ]

٣- [عَشِقَ الْأَنُوسَةَ وَالنَّدَى

وَالْحُرُّ مَنْ عَشِقَ الْأَنُوسَةَ]

٤- [عَشِقَ الْحَرَارَةَ لِلرُّطُوبِ ..

بِيَّة، وَالْبُرُودَةَ لِلْيَبِوَمَةِ]

[٤١١]

التخريج:

أُخِلَ بِهَمَا الْأَصْلُ وَ(ج) وَالْمَطْبُوعُ، وَلَمْ يُجَدْ لِهَمَا تَخْرِيْجًا.

(من السريع)

١- [تَنْفَسَ الصَّبِيْحُ، لَمَّا نَفَسَى

قَمَّ هَانِيهَا أَضْوَى مِنَ الشَّمْسِ]

٢- [فِي عَالَمِ الْكَفِّ، وَأَنَوَارُهَا

مُنْبَتَّةٌ فِي عَالَمِ الثَّفَسِ]

[٤١٢]

التخريج:

أُخِلَ بِهَمَا الْأَصْلُ وَ(ج) وَالْمَطْبُوعُ، وَلَمْ يُجَدْ لِهَمَا تَخْرِيْجًا.

(من الوافر)

١- [صَدِيقِي لِي بِفَقْحَتِهِ يُوَاسِي

وَيَحْلِقُ شَارِبِيهِ بِالْمَوَاسِي]

٢- [إِذَا مَا جَنَّتُهُ لِي جَوَابُ بَيْتِ

(فَابِـفُولَا) * فَهُوَ فَاَسِ]

[٤١٣]

التخريج:

هِيَ لَهُ فِي الدَّرِّ الْفَرِيدِ ٢١٥/٤.

وَقَدْ أُخِلَ بِهَمَا الْأَصْلُ وَ(ج) وَالْمَطْبُوعُ.

(من الخفيف)

١- [إِنْ إِخْوَانُنَا إِلَّا وَلِي سَبَقُونَا

حَيْثُ دَارَتْ، مِنَ السَّرُورِ، الْكُؤُوسِ]

٢- [شَرِبُوا صَفْوَةَ الزَّمَانِ، وَأَبَقُوا

رَلْفًا تَفَشَّعَرُ مِنْهُ النَّفُوسُ]

٣- [وَكَذَا عَادَةُ الزَّمَانِ، وَكُلُّ

بِسْتَصَارِيفِهِ مُؤَسَّى، مَدُوسُ]

٤- [فَلِقُومِ، إِذَا اعْتَبَرْتَ، سَعُودَ

وَلِقُومِ، إِذَا اعْتَبَرْتَ، لُحُوسُ]

[٤١٤]

التخريج:

أُخِلَ بِهَمَا الْأَصْلُ وَ(ج) وَالْمَطْبُوعُ،

وَلَمْ يُجَدْ لِهَمَا تَخْرِيْجًا.

(من السريع)

١- [مَا أَقْبَحَ الْوَحْشَةَ بِالْأَنْسِ

وَاحِـوَجِ الْأَنْسِ إِلَى الْأَنْسِ]

٢- [لِلْمَرْءِ مَا يَمْلِكُ مِنْ يَوْمِهِ

إِنْ غَدَا، فِي الْبَعْدِ، كَالْأَمْسِ]

[٤١٥]

التخريج:

أُخِلَ بِهَمَا الْأَصْلُ وَ(ج) وَالْمَطْبُوعُ،

وَلَمْ يُجَدْ لَهَا تَخْرِيْجًا.

(من الكامل)

١- [وَمَقَى اخْتَلَسَتْ مَسْرُوءَةٌ بَاغِ

أَسْبَابِيهِ وَسَرُورَةُ خَلَسِ]

٢- [زَكَّضَ الزَّمَانُ كَأَنَّهُ قَرَمَ

جَارَاهُ، فِي مِيدَانِهِ، فَرَسِ]

٣- [فَكَأَنَّ وَرْدَ لَهَا رِلَا صَنَرِ

وَكَأَنَّ أَوَّلَ لَيْلِنَا غَلَسِ]

[٤١٦]

التخريج:

أخلُ بهما الأصل و(ج) والمطبوع،
ولم نجد لهما تخريجا.

(من الخفيف)

١- [إن موسى لا يُرتجى لعدم

نرجيه، ولا لفرج بـوس]

٢- [طبع موسى مُخالِفَ طبع موسى

خلق الله دلفن موس بموس]

[٤١٧]

التخريج:

هما له في روض الأخبار ٩٠.

وقد أخلُ بهما الأصل و(ج) والمطبوع.

(من الكامل)

١- [سبحان من خلق الفلز بعزة

والناس مُستَغنون عن أجناسه]

٢- [فاذل أنفاس الهواء، وكل ذي

نفس، فمُضطرٌّ إلى أنفاسه]

[٤١٨]

التخريج:

هي له في الدر الفريد ٢١٨/٤.

والبيت الرابع وحده في التمثيل والمحاضرة ١٢٧ وزهر الآداب ٢٧٠.

(من الطويل)

١- [تصفحت أيام الزمان بفكرة

مقابضها، في الضوء، فوق المقابس]

٢- [فصادفتها ما بين أبلج مُشرق

ضحوك ثابته، وأغبر عابس]

٣- [وروات في أولى الضرائب بالفتى

لعيش له لذن، وآخر يابس]

٤- [فلم أر مثل الشكر جنة غارس

ولم أر مثل الصبر جنة لا بـس]

[٤١٩]

التخريج:

أخلُ بها الأصل و(ج) والمطبوع،

ولم نجد لها تخريجا.

(من الخفيف)

١- [عذلوني على احتجاجي، وقالوا

نفست أنفسه بما عاون أنس]

٢- [قراضيتهم بقدر جلي

واضح، ما عليه ظلمة لبس]

٣- [ما احتجاجي، إلا لأحجب عن نفسي...

...سي، وعن أنفاس الوري، شر نفسي]

[٤٢٠]

التخريج:

هي عدا (٢) له في روح الروح (ق ٩١).

وقد أخلُ بها الأصل و(ج) والمطبوع.

(من مجزوء الكامل)

١- [قُم هاتها، حراء تُصـ...

يغ من توردها، الكورس]

٢- [فتخالها، وهي البدو...

رُ كائهن، هي الشموس]

٣- [ذخر الجونس فربع وحـ...

شتا بها، أبسدا، فجوس]

٤- [مثل الحريق توقدا

لكنه الماء المـسوس]

٥- [عذراء بضحك من تبـ...

مها دجي الليل العـسوس]

٦- [وذع الالى قالوا بان...]

سعوداً كزسها لحووس

٧- [لو لم تكن ترب النفوس...]

س، لما أحـبـتـها النفوس

٨- [ولذلك تمهر بالعقو...]

ل، لأنما نغم العروس

[٤٢١]

التخريج:

أخل به الأصل و(ج) والمطبوع،

ولم نجد له تخریجا.

(من الوافر)

١- [إذا أنفاسه وزدت علينا

حبـنـهـنـ من أنفاس فاس]

[٤٢٢]

التخريج:

أخل به الأصل و(ج) والمطبوع،

ولم نجد له تخریجا.

(من الرمل)

١- [يا أبا العباس، ما باللعب بأس

إشرب الكأس، فقد طال المكاس]

[٤٢٣]

التخريج:

هما له في بيمة الدهر ٣٢٣/٤.

وقد أخل بهما الأصل و(ج) والمطبوع.

(من الكامل)

١- [يا من عقدت به الرجاء، فلم يكن

لي فيه الطاف، ولا يناس]

٢- [إن كان قد جرح المطامع عفتي

فوزاء ذلك الجرح بناس يأسوا]

[قافية الشين]

[٤٢٤]

التخريج:

هي في (ج) و(ع) والمطبوع ٤٣-٤٤.

(من الوافر)

١- ضللت عن المقاصد في معاشي

وآيسني الزمان من انتعاشي

٢- وذاك لأنني، أبداً، مُسلقى

بأحوال نحل ربيط جاشي

٣- وأفكار تبيض نبات قلبي

وأسفار يقض لها فراشي

٤- ألا مقروئ أحط به رحالي

وأرفا فيه رقاً من معاشي

٥- ألا حر، إذا ما انحص ريشي

أرجيه لتتمير الرباش

٦- فغن يك من معاش في ضياع

فاني من معاشي في معاش

[٤٢٥]

التخريج:

هما في (ج) و(ع) والمطبوع ٤٤.

(من الخفيف)

١- كنت فيما مضى ألقدي بنانا

هي وشي لوجه تنقش تنقش

٢- فانا، اليوم، أستجير بكف

تنقش الشوك من عوارض تنقش

[٤٢٦]

التخريج:

هما في (ج) و(ع) والمطبوع ٤٤.

(من البسيط)

١- يا مَنْ جفا، إذ رأى في ظاهري خلا

وانقضَّ عنيَّ أرغاد، وأوباش

٢- لا تياسن من المرضى، وإن ضعفوا

فلن يفوقهم الإنعاش إن عاشوا

[٤٢٧]

التخريج:

هما في يتيمة الدهر ٣١٩/٤ ومعاهد التنصيص ٢٢٣/٣.

وقد أخلَّ بهما الأصل و(ج) والمطبوع.

(من مجزوء الخفيف)

١- لا تفكر لي أن يرا...

في دهر، فلم يرش

٢- أنت عيش ساء، فإئ...

ك إن عشت أنتعش

[٤٢٨]

التخريج:

أخلَّ به الأصل و(ج) والمطبوع،

ولم نجد له مخرباً.

(من الكامل)

١- [نفسى لداؤك يا كيان أسرتي

إن كنت تنقش مثل صورة تنقش]

[قافية المضاد]

[٤٢٩]

التخريج:

هما في (ج) و(ع) والمطبوع ٤٤ وطبقات السبكي ١٠٩/٤.

(من الطويل)

١- رميتك عن حكم القضاء بنظرة

ومالي عن حكم القضاء مناص

٢- فلما جرحت الحد منك بنظرة

جرحت فؤادي، والجروح قصاص

[٤٣٠]

التخريج:

هما في (ج) و(ع) والمطبوع ٤٤ ويتيمة الدهر ٣٢١/٤.

(من الكامل)

١- قل للذي يرجو ثبات مؤدني

وذو أم ما أعطيه من إخلاصي

٢- أيدوم إخلاصي بغير رعاية

كلا، ومثل سورة الإخلاص

[٤٣١]

التخريج:

هما له في تاريخ حكماء الإسلام ٥٠.

وقد أخلَّ بهما الأصل و(ج) والمطبوع.

(من الطويل)

١- [منحتكم حق المودة والفرأ

فما لجزائي، عندكم، ظاهر النقصر]

٢- [كموجبة، كلفة، إن عكستها

لحاصلها جزئية عند ذي الفحص]

[قافية المضاد]

[٤٣٢]

التخريج:

هي في (ج) و(ع) والمطبوع ٤٤-٤٥ ويتيمة الدهر ٣٢٨/٤.

(من الكامل)

١- من مبلغ الأشرار عني أنفي

ما دام بي طروق وعروق ينبض

٢- أفتيهم ضراً، لأني ضدُّهم

والضدُّ للضدِّ المنافس يـ

٣- وإذا رأيوني مُقبلاً فليعلموا

أني، بوجه الود، عنهم مُعرضُ

[٤٣٣]

التخريج:

هما في (ج) و(ع) والمطبوع ٤٥.

(من الوافر)

١- سهر قالوا: العزل للأمرء حيضُ

لحاة الله من حيضٍ بسبيض

٢- فإن يك هكذا، فابو علي

من اللاتي ينسن من المحيض

[٤٣٤]

التخريج:

هما في (ج) و(ع) والمطبوع ٤٥ والتذكرة السعدية ٣٩٨/١.

(من الكامل)

١- إحزنو صديقك إن تغير، إله

ضد يصيب الحر حسيّن يعارضُ

٢- فاحمر يمتع ذوقها ونسيمها

فإذا استحالت، فهي خل حامضُ

[٤٣٥]

التخريج:

هي في (ج) و(ع) والمطبوع ٤٥.

والأبيات (١-٣) في بنية الذهر ٣٣٠/٤

(من مجزوء الرمل)

١- بين من يعطي، ومن يأ...

خذ، في التقدير، غرضُ

٢- فيد المعطي سماء

ويد الأخذ أرضُ

٣- وعلى الأخذ أن يش...

كـ، إن الشكر فرضُ

٤- وأحسن الورد ما يك...

سرغ فيه، بـرضُ

[٤٣٦]

التخريج:

أخلّ بهما الأصل و(ج) والمطبوع،

ولم نجد لهما تخريجا.

(من الخفيف)

١- [قل لمن يعتدي عليّ بجهل

ما لجهل عندي سوى الإعراض]

٢- [لا تعني للثقص في، فإني

ناقص المال، كامل الأعراض]

[٤٣٧]

التخريج:

أخلّ بهما الأصل و(ج) والمطبوع،

ولم نجد لهما تخريجا.

(من الطويل)

١- [إذا فرضت يوماً، برائي، عصابة

فلم يرعوا الحق الذي هو أفض]

٢- [لو ذك طبع واحد، محضن القوى

وما هو طبع واحد ليس يمرض]

[٤٣٨]

التخريج:

أخلّ بها الأصل و(ج) والمطبوع،

ولم نجد لها تخريجا.

(من الطويل)

١- [غدا وجه هذا اليوم أبلج مبيضا

بطش أعاد الوجه، من أرضنا، غصنا]

٢- [وثلج يحاكي، بارقضا قطاعه

ضير سحاب قد تفتت، وارفضا]

٣- [أر القمان هذا وفاتسلماً عاص... فة]

عليه من الأرواح، فانفش: وانفصنا]

٤- [فقه: واسقني حظي من الراح، إنها]

تحض الذي يسهر على حظه حصاً]

٥- [ودعني أرض السدھر رصاً، فبائه]

إذا لم يُعاجل رصاً أبسناؤه رصاً]

[٤٣٩]

التخريج:

البيتان (٣-٢) وحدهما له في تاريخ حكماء الإسلام ٥٠.

وقد أخل بها الأصل و(ج) والمطبوع.

(من الخفيف)

١- [قل لمن لا مني على مرض القو...]

ل، وشاب النصريح بالتعريض]

٢- [لا تلمني على اضطراب تراه]

في كتاب أخطئه، أو فرين]

٣- [فاعز الأشياء عندي رجوداً]

صحة القول في الزمان المريض]

٤- [إنما يحسن التوسع في الرق...]

ص، على لحن معبد والغريض]

[٤٤٠]

التخريج:

أخل بها الأصل و(ج) والمطبوع،

ولم نجد لها تخريجاً.

(من البسيط)

١- [كل له غرض يسعى ليدركه]

والحر يجعل إدراك العلى غرضه]

٢- [يرى التوافل من بر، ومن كرم]

حقوق حتم على عليها مفترضة]

٣- [يخون أمواله، صوناً لسؤدده]

ولم يصن عرصة من يخن عرصة]

[٤٤١]

التخريج:

أخل بها الأصل و(ج) والمطبوع،

ولم نجد لها تخريجاً.

(من السريع)

١- [أنظر إلى الفيل، ترى جلده]

أورق، والأعظم مسيضة]

٢- [كأئما أعظمه فضة]

وجلده من خبث الفضة]

[٤٤٢]

التخريج:

هما له في بيمة الذعر ٣٢٨/٤ وشار القلوب ٢٨.

وقد أخل بها الأصل و(ج) والمطبوع.

(من السريع)

١- [يا قوم ارفعوني أسماءكم]

حتى أؤذي واجب القرض]

٢- [أشهد، حقاً، أن سلطانكم]

ليس بـ... ظل الله في الأرض]

[٤٤٣]

التخريج:

أخل بها الأصل و(ج) والمطبوع، ولم نجد لها تخريجاً.

(من الطويل)

١- [عليها كالتار، نار شية]

تظهر من أنسي الذي هو غامض]

٢- [وضع نار إبراهيم عني جانباً]

لأن مداً، طبعها البرد، حامض]

[٤٤٤]

التخريج:

أخلّ بهما الأصل و(ج) والمطبوع،
ولم نجد لهما تخريجا.

(من الكامل)

١- [ما زلتُ أسألُ، والعجائبُ جُمّةُ

لقياك، جولا كاذمضي، أو مضي]

٢- [وأجيبُ لي فيك الدعاءُ بلحظة

لم تشف لي وجدا، كبرق أومضا]

[قافية الطاء]^(١)

[٤٤٥]

التخريج:

هما في (ع).

والبيت الثاني وحده في الأصل و(ج) والمطبوع ٤٥.

(من السريع)

١- [يا جعفرُ الكاتبُ، يا مَنْ لَهُ

بـ_____ سلاغة تزكو، ولفظ وخط]

٢- ألفهام أهل العلم إن قسّمها

دوائر، فهمك فيها ثـ_____ ط

[٤٤٦]

التخريج:

أخلّ بهما الأصل و(ج) والمطبوع،

ولم نجد لهما تخريجا.

(من الوافر)

١- [فليتك، يا ابن خطاب، بنفسي

وزهطي، لا الوشيط، بل الوسيط]

٢- [فلولا أنت لم أوسم بفضل

ولولا الخط ما وجد البسـ_____ ط]

[٤٤٧]

التخريج:

هي له في مخطوطة روح الروح (ق ٤٣).

والبيتان (١ و ٣) وحدهما في مخطوطة ملح الملح (ق ٨٨-٨٩).

وقد أخلّ بهما الأصل و(ج) والمطبوع.

(من الطويل)

١- [لنا صاحبُ فيه الخنثاء وابنة

يقولُ بـ_____ ي مولى ()]

٢- [لَهُ أسهُمُ في الإنفعال صوائِبُ

واسهُمُهُ، في الفعل، جدُّ خواط]

٣- [لسحقاً لَهُ من كاذبٍ مُتَزَيِدٍ

وشين () * يستجيبُ لواط]

[قافية الظاء]*

[٤٤٨]

التخريج:

أخلّ بهما الأصل و(ج) والمطبوع،

ولم نجد لهما تخريجا.

(من الكامل)

١- [بيت يسر به الرواة، ولا يقي

في شـ_____ ير الرأون والحفاظ]

٢- [حُسْنُ الفتى نفسَ قضاء خرة

وندى، وبأس مثقى، وحفاظ]

[٤٤٩]

التخريج:

هما له في المتحل ٢٤. وقد أخلّ بهما الأصل و(ج) والمطبوع.

(من الحفيف)

١- [بأي لفظك البديع الذي خـ_____ ...

تـ_____ سجوداً، لحسنه، الألفاظ]

٢- [رمعانيك، إلهن وفاء]

وسخاء، ونجدة، وحفاظ]

[٤٥٠]

التخريج:

هو له في التمثيل والمحاضرة ١٢٧.

وقد أخل به الأصل (ج) والمطبوع.

(من السريع)

١- [ظل الفقى ينفع من درنيه]

وماله في ظله حـ

[قافية العين]

[٤٥١]

التخريج:

هو في (ج) و(ع) والمطبوع ٤٥.

(من الكامل)

١- يهدي مواءمة أمام هياته

كالشمس يهدي الضوء قبل طلوعها

[٤٥٢]

التخريج:

هما في (ج) و(ع) والمطبوع ٤٦ ربيعة الدهر ٣٢٩/٤ والتمثيل

والمحاضرة ٣٨٥ أحسن ما سمعت ١٤٥ ومعاهد التنصيص

١٨٨/٢

(من الكامل)

١- يا شيبتي دومي، ولا تنزخلي

وقبني أني بـ

٢- قد كنت أجزع من حلولك مرة

واليوم، من خوف الترحل، أجزع

[٤٥٣]

التخريج:

هي في (ج) و(ع) والمطبوع ٤٦ والتذكرة السعدية ٣٩٨/١.

(من الوافر)

١- تفنن بالكفاية، فهي أولى

بـ

٢- وضن بماء وجهك، لا ثرة

ولا تبـ

٣- فاهون من سؤال الحر لـ

مات الحر من جوع ونوع

[٤٥٤]

التخريج:

هما في (ج) و(ع) والمطبوع ٤٦.

(من المتقارب)

١- إذا كنت متخذاً صاحباً

لا تتخذ كـ

٢- فإن حل أرضاً، نوى غيرها

وإن مر يوماً بـ

[٤٥٥]

التخريج:

هي في (ج) و(ع) وحدهما والمطبوع ٤٦.

والبيتان (٤٢) وحدهما في زهر الآداب ٣٩٨.

والرابع وحده في التمثيل والمحاضرة ٢٣٥.

(من الطويل)

١- أقول، وروعي للفراق مـ

وفي الخـ

٢- لن صدغ الدهر المشتت جمعنا

للدهر حكم للجموع صـ

٣- وإني لأرجو أن يعود زمائنا

بخير، فمن بعد الشتاء ربـ

٤- وللتجم من بعد الرجوع استقامة

وللشمس من بعد الغروب طلوع

التخريج:

هما في (ج) و(ع) والمطبوع ٤٦ وبيتة الدهر ٣٢٠/٤ ووفيات الأعيان ٣٧٧/٣ ومعاهد التصيص ٣٦١/١ وشذرات الذهب ١٥٩/٣ والكشكول ٢٤١/٢.

(من المتقارب)

١- تَحْمَلُ أَخَاكَ عَلَى مَا بِهِ

لَهَا فِي اسْتَقْسَامَتِهِ مَطْمَعٌ

٢- فَأَنَّى لَهُ خُلُقٌ وَاحِدٌ

وَلِيهِ طَبْعَةُ الْأَرْبَعِ

التخريج:

هما في (ج) و(ع) والمطبوع ٤٦-٤٧.

(من البسيط)

١- سَفُّ السُّوَيْقِ، وَتَفْخُخُ الْبُوقِ مَا اجْتَمَعَا

لَوْاحِدٍ، مُذَبَّرًا اللَّهُ الْأَنَامَ، مَعَا

٢- فَاسْعَدَ بَأَيُّهُمَا، مَا شِئْتَ، وَاسْعَ لَهُ

رَدْعٌ سِوَاهُ وَقَسْلُمُ دَوْنَهُ الطَّمَعَا

التخريج:

هما في (ج) و(ع) والمطبوع ٤٧ والتذكرة السعدية ٣٩٩/١.

(من البسيط)

١- لَا تُحَرِّمَنَّ كَرِيحًا، مَا اسْتَطَعْتَ، وَلَا

تَقْسِرِ الثَّجَاحَ لَيْمًا طَبِغَهُ طَبْعُ

٢- إِنَّ الْكِرَامَ إِذَا مَا فَتَهُمْ مَقْسَبٌ

صَالُوا حِيَالُ لِنَامِ النَّاسِ إِنْ شَبِعُوا

التخريج:

هما في (ج) و(ع) والمطبوع ٤٧.

١- يَا مَنْ يُشَاوِرُ فِي الْأُمُورِ قَهْمُهُ

لُصْحَاؤُهُ، نَصَحَ الزَّمَانُ وَاسْتَمَعَا

٢- فَأَقْبَلَ بِإِشَارَاتِ الزَّمَانِ، فَإِنَّهُ

نَعَمَ الْمُؤَدَّبُ وَالْمُشِيرُ لَنْ رَعَى

التخريج:

هي في (ج) و(ع) والمطبوع ٤٧.

(من الحفيف)

١- مَنْ شَفِيعِي إِلَى الْبَرِيعِ الْبَدِيعِ

فَلْعَلِّي أَحْمُو شَفِيعِي صَنِيعِي

٢- وَلَعَلِّي أَحْظَى بِعَفْوِ سَرِيعِ

فَاعَسَى مِنْ عِثَارِ خَدِّ ضَرِيعِ

٣- يَا قَرِيعَ الزَّمَانِ مِنْ كُلِّ تَدَبٍّ

أَعْفِنِي مِنْ مَضَاضَةِ الثَّقَلِ رِيعِ

التخريج:

هي في (ج) و(ع) والمطبوع ٤٧ وبيتة الدهر ٣٢٠/٤ وخاص

الخاص ٤٢ و١٩٧ والكشكول ٣٥٦/١.

والبيتان (١-٢) وحدهما في الإيجاز والإعجاز ٩٤.

(من الطويل)

١- أَخْ لِي زَكِيَّ النَّفْسِ وَالْأَصْلِ وَالطَّبْعِ

يَحِلُّ مَجْلُ الْعَيْنِ مِنِّي، وَالشَّمْعِ

٢- تَمَسَّكَتُ مِنْهُ، إِذْ بَلَوْتُ إِخَاءَهُ

عَلَى حَالَتِي خَفَضَ النَّوَائِبِ، وَالرُّفْعِ

٣- بِأَوْعَظَ مِنْ عَقْلِي، وَأَنْسَ مِنْ هَوَى

وَأَرْفَقَ مِنْ طَبْعِي، وَأَنْفَعُ مِنْ شَرْعِ

[٤٦٢]

التخريج:

هما في (ج) و(ع) والمطبوع ٤٧.

(من الكامل)

١- يا مَنْ يُخاطَبُ قومه، ليقودهم

بخطابه نحو الأسد الأنفع

٢- قل ما تقول لهم بوزن عقولهم

وبوزن عقلك، ما يقال لك، اسمع

[٤٦٣]

التخريج:

هما في (ج) والمطبوع ٤٧-٤٨.

وقد اخلت بهما (ع).

(من مجزوء الكامل)

١- يا قومُ إني جائع

والجوع من إحدى الفجائع

٢- ولعلني فيما مضى

قد كنت أشبع ألف جائع

[٤٦٤]

هما في (ج) والمطبوع ٤٨،

واخلت بهما (ع).

(من السريع)

١- مَنْ كَانَ فِي الْحَشْرِ لَهُ شافع

فليس لي في الحشر من شافع

٢- غير النبي السيد المصطفى

ثم اعتنقادي مذهب الشافعي

[٤٦٥]

التخريج:

اخذ بها الأصل و(ج) والمطبوع،

ولم نجد لها تخریجاً.

(من الخفيف)

١- أيتها الطامعون في ملك رقي

ليس مثلي يكون رقّ الطماعة

٢- لکلوا ما جمعتهم، إن خيراً

من طعام الطعام، موت الجماعة

٣- كم تعزّت بالقساعة لما

ذل قوم، نصوا قناع القساعة

٤- كم تدبّرت، وافتكرت، فالقي...

ست سؤال الرجال عين الوضاعة

٥- [إن نكن خدمة الصناعة نغني

ذا غناء، فقد خدمت الصناعة]

٦- أو يسفر قدح بارع بارتفاع

فاروني، سواي، حسن البراعة

٧- [لي شفعي من الفضائل قاضي

أن يكون النجاح شفع الشفاعة]

٨- لعلام استكاسني لأناسي

يمتري ذرّ ضرعهم بالضراعة]

٩- [من رأي، رأي البلاغة.....]

١٠- [ليس لي النظم ما أقول، وفي النـ...

ثر، إذا ما استشرت عدلاً، بشاعة]

١١- [سنة المفلقين في ذا، وهذا

سنة أولاً، ففكرة سـاعة]

١٢- [قد غذاني عطسارذ، فاشتركا

أنا والقهم والحجى في الرضاغة]

١٣- كم بليغ يؤذ لو بعث فيه

قدر فتر، واعتضت، بالفتر، بساعة]

١٤- [طاعني للعلی كفتني أن الـ...

—زوم نفسي، لغير نفسي، طاعة]

[٤٦٦]

التخريج:

أخِلَ بها الأصل و(ج) والمطبوع،
ولم نجد لها تخریجا.

(من الوافر)

١- [وزير لا يُفِقُ من الرقاعة]

بوتى، ثم يُصرفُ بعد ساعة]

٢- [إذا أهل الرشى صاروا إليه]

فأحظى القوم، أكثرهم بضاعة]

٣- [ولا زحيم تقرّبهم إليه]

سوى الورق الصّاح، ولا الصّاعة]

٤- [وليس يُنكر ذا الفعل منه]

لأن الشح فر من المجاعة]

[٤٦٧]

التخريج:

أخِلَ بها الأصل و(ج) والمطبوع،
ولم نجد لها تخریجا.

(من البسيط)

١- [عندي لمولاي غرم فوفة غر]

من بـ... كَلَمَا أَمَلَتْهُ نَبْعَا]

٢- [لم تَحِلْ جارحة لي من لَدَى، وكذا]

لم تَحِلْ جارحة من شكر ما صَنَعَا]

٣- [يُعطي، ويمنع دهري أن يُحمِلني]

عَبَسْنَا فَلِلَّهِ مَا أُعْطِيَ، وما مَنَعَا]

[٤٦٨]

التخريج:

أخِلَ بها الأصل و(ج) والمطبوع،
ولم نجد لها تخریجا.

(من الطويل)

١- [سقى الله أيام الكهولة، إنني]

عليها، إلى أقصى مدى العمر، جازع]

٢- [ليالي لي، من أول الشيب إذ بدا]

وبالقي شبّابي، نازع ومنازع]

٣- [إذا غن ناهٍ للنهي فاطعته]

تصدى، فناداه من اللّهُو شبّاقع]

٤- [غدا صفوها شوباً، وريقها قذى]

وما بعدّها إلا المنيّة واقع]

[٤٦٩]

التخريج:

أخِلَ بها الأصل و(ج) والمطبوع،

ولم نجد لها تخریجا.

(من مجزوء الكامل)

١- [شوقي إلى الشيخ الإمام..]

م، وعزّ مجلّسه الرقيع]

٢- [شوق الفقير إلى الغنى]

والمحـ... إلى الربيع]

٣- [يا من غدا متفردا]

بالفضل، والكرم الواسع]

٤- [ومضّغ المال الثقيـ...]

س، وحافظ العرض المتبع]

٥- [أنا مجرم، فأمر غسلا...]

لذيكن، إلى عفو، شفيعي]

[٤٧٠]

التخريج:

هما له في يتيمة الدهر ٣١٤/٤.

والبيت الثاني وحده له في التمثيل والحاضرة ١٨٣ وزهر الآداب
٨٦٥.

وقد أخِلَ بها الأصل و(ج) والمطبوع.

(من الكامل)

١- [إقبل مشورة ناصح نفاع

ونلق ما يهدي بسمع واع]

٢- [لا تعدد إلا رئيساً لاضلاً

إن الكيان أطب للأرجاع]

[٤٧١]

التخريج:

أخلّ بها الأصل و(ج) والمطبوع،
ولم نجد لها تخريجاً.

(من الطويل)

١- [رجائي ظمآن بيباك، فاسقه

لاني نبت قد توليت زرعاً]

٢- [وقد كان جذي عاثراً، فتعشّته

فلا تدع الأيام يقصّدن صرعة]

٣- [إذا ما بنيت الأمر فارفع بناءه

ولا تزع أصلاً ثابتاً، وارغ فرغة]

[٤٧٢]

التخريج:

أخلّ بها الأصل و(ج) والمطبوع،
ولم نجد لها تخريجاً.

(من الطويل)

١- [كفى بي شرعاً أن أجذّ عداوة

بشيء أرى في غيره متوسّعاً]

٢- [والأصادي من أعادي، تربصا

بـ غرة، أو فيه للصّح موضعاً]

[٤٧٣]

التخريج:

هما له في الأنيس في غرر التجنيس ٤٦٢.

والبيت الثاني وحده في مخطوطة ملح الملح (ق ٩٠).

وقد أخلّ بهما الأصل و(ج) والمطبوع.

(من الطويل)

١- [صنائك يا بكار فاش، فلا ترم

مؤارة فاش، في البرية، ذائع]

٢- [صنان إذا ضمّخت بالمسك مسكة

تري المسك فيه ضائعاً، غير ضائع]

[٤٧٤]

التخريج:

أخلّ بها الأصل و(ج) والمطبوع،
ولم نجد لها تخريجاً.

(من الكامل)

١- [يا من أراه لج في طيرانه

أخطر ببالك، إن أردت، وقوعاً]

٢- [وإذا مكّرت وكدت، فاعلم أنه

ليس القضاء لما تريد مطبوعاً]

[٤٧٥]

التخريج:

هما له في ييمة الدهر ٣٢٣/٤.

وقد أخلّ بهما الأصل و(ج) والمطبوع.

(من الطويل)

١- [ومن عجب أي لغوي شافع

لديك، وبفقير إلى ألف شافع]

٢- [ولكن أحرار الرجال، وإن جفوا

فشيتمهم أن يسمحوا بالمنافع]

[٤٧٦]

التخريج:

أخلّ بها الأصل و(ج) والمطبوع،
ولم نجد لها تخريجاً.

(من الطويل)

[٤٧٩]

التخريج:

أخلّ بهما الأصل و(ج) والمطبوع،
ولم نجد لهما تحريجا.

(من الكامل)

١- [أرسلت في نظم الكلام بخمسة

إن كنت، للداعي التصريح، مطبوعا]

٢- [لا تغفلن سبب الكلام، ونظمة

والكيف، والكَم، والمكان جميعا]

[قافية الغين]

[٤٨٠]

التخريج:

هي في (ج) و(ع) والمطبوع ٤٨ وبيتمة الشعر ٣٠٩/٤.

والبيتان (٤ و١) وحدهما في معاهد التنصيص ٢١٦/٣.

(من الخفيف)

١- رب يوم للقيش فيه رفاغ

ولكأس السرور فيه منفاغ

٢- قد فرغنا له من البث والشك...

سوى، وما للكورس فيه فراغ

٣- عند حُرْلِه فلانذ في الأع

ناق من جوهر الأيادي تُصاغ

٤- بيتا للبخور غيم، وللما...

ورد طش، وللغوالي رغاغ

[قافية الفاء]

[٤٨١]

التخريج:

هي في (ج) و(ع) والمطبوع ٤٨.

والأبيات (١-٢ و ٤-٥) في طبقات ابن الصلاح (ق ١٧٢).

١- [أبا التصبر قولا من أخ لك مُسمع

يشك ما يُخفي حشاة، لتسمعا]

٢- [إذا صرّف الله الأذى عنك، لم نجد

صروف الليالي، لي جفائي، مطمعا]

٣- [ولما اعتللت، اعتل حسبي وفكري

وأصبح روعي، بالفراق، مروعا]

٤- [فلا زلت في حرز يكثك ظلة

وعز، وإقبال تحوزهما معا]

[٤٧٧]

التخريج:

أخلّ بهما الأصل و(ج) والمطبوع،

ولم نجد لهما تحريجا.

(من الوافر)

١- [حلفت بمن أمارك للمعالي

وللكرم المصنوع خير راع]

٢- [لأنت، وإن أنست بطول هجري

أشدّ عناية بي من طباع]

[٤٧٨]

التخريج:

البيتان (١-٢) وحدهما له في مخطوطة روح الروح (ق ١٩٣).

وقد أخلّ بهما الأصل و(ج) والمطبوع.

(من الطويل)

١- [أقول، وقد زمت ركائبك للنوى

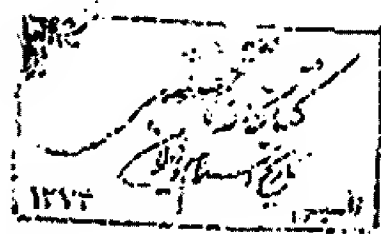
وأصبح روعي، بالفراق، مروعا]

٢- [وقد أرسلت عيني دموعا، فأوجبت

على مقبلي أن لا تذوق هجوعا]

٣- [تأمل دموعي، فهي روعي ومهيج

والسي، وصبري، قد جعلن دموعا]



(من مجزوء الكامل)

١- رأي الإمام أبي حنيفة

رأي مسنن الكفة لطيفة

٢- لكن رأي الشافعي...

نتائج السنن الحنيفة

٣- وكلاهما ذو حكمة

وتقوى، وأخلاق شريفة

٤- جهداً لراحتنا، وما

خسداً من الكلف العنيفة

٥- فسجرائهما رب الوري

في الخلد في الترج المنيفة

[٤٨٢]

التخريج:

هما في (ج) و(ع) والمطبوع ٤٨ وذيل الروضتين ١٢٩.

(من الكامل)

١- لا تياسن لعسرة، فوراها

يسران، وغدا، ليس فيه خلاف

٢- كم عسرة، قلق الفتى لورلها

.. لله في إعرارها الطاف

[٤٨٣]

التخريج:

هي في (ج) و(ع) والمطبوع ٤٩ والتذكرة السعدية

٢٦٧/١-٢٦٨

(من الطويل)

١- ونحن أناس لا نذل لجاسف

علينا، ولا نرضى حكومة حاييف

٢- ملكنا المعالي بالعوالي، فجارنا

عزيز، ومن تكفل به غير خائف

٣- ورثنا عن الآباء عند اخترامها

صفائح تُغني عن رسوم الصحف

٤- تؤمونا أسيافنا ورمحنا

إذا لم يؤمونا لسوء الخلاف

٥- بينا بأطراف الأسيئة كعبة

أطاف بها، قسراً، ملوك الطوائف

٦- فمن شاء فليخشن، ومن شاء فليلن

فما نقدنا، إن قارضونا، بزازف

٧- وسوف لجازي باللطائف أهلها

ونسقي ذعاف السم أهل الكنائف

[٤٨٤]

التخريج:

هما في (ج) و(ع) والمطبوع ٤٩.

(من المنسرح)

١- لو قال للليل، وهو متحدر

في صيب، قف ولا تقض وقفا

٢- أو قال لليل، وهو مُسندل

شمر ذيول الظلام، لا نكشفا

٣- أو قال للريح، وهو يعصف: كن

على الوري مسججاً، لما عصفا

٤- أو أقر الليل والنهار بأن

يصطلحنا طائعين، ما اختلفا

[٤٨٥]

التخريج:

هما في (ج) و(ع) والمطبوع ٤٩.

(من الكامل)

١- ثاني الحروف من اسم من أحببته

جذر لاؤه، بغير خلاف

٢- وكذلك نالها لضعف أخيرها

جذر، وهذا في الدلالة، كاف

[٤٨٦]

التخريج:

هما في (ج) و(ع).

وقد أحلّهما المطبوع.

(من الخفيف)

١- أين قلبي سباه من بسير تسم

تم بالثغر، أم لحقي وحتفي

٢- صاذ قلبي، وزاد وجددي، وذاذ الـ...

— روخ عن مهجتي، وسهّد طربي

[٤٨٧]

التخريج:

هما في (ج) و(ع) والمطبوع ٤٩ والتذكرة السعدية ٤٠٠/١.

(من الكامل)

١- إن كنت تطلب رتبة الأشراف

فعلبك بالإحسان والإنصاف

٢- وإذا اعتدى خلّ عليك، فخلّه

والذهر، فهؤلاء مكاف كاف

[٤٨٨]

التخريج:

هي في (ج) و(ع) والمطبوع ٥٠ والفتح الوهبي ٣٥٧/١.

والبيت الأول فقط في دمية القصر ٢٠٦/٢.

(من الكامل)

١- خلف بن أحمد الأسلاف

أرى بسؤدده على الأسلاف

٢- خلف بن أحمد في الحقيقة، واحدة

لكنة موف على الآلاف

٣- أضحي لآل البيت، أعلام الهدى

مثل التي لآل عبد مناف

[٤٨٩]

التخريج:

هي في (ج) و(ع) والمطبوع ٥٠ وحامسة الظرفاء ٢١١/٢.

والبيتان (٣ و١) وحدهما في نفحة اليمن ٢٠٤.

و(٢-٣) في يتيمة الذهر ٣١٢/٤ والتمثيل والمخاضرة ١٦٢

وخاص الخاص ٦٨ ومعاهد التنصيص ١٤٥/٣.

والثالث وحده في زهر الآداب ٧٢٠.

(من الطويل)

١- اغتأبها الشيخ الوزير، فاني

ذهبت بما قسدت كنت منه أخاف

٢- غزلت ولم أعجز، ولم ألك خاتفاً

وذاك لإلصاف الوزير خلاف

٣- حذفت وغيري مثبت في مكانه

كأني نون الجمع حين تُضاف

[٤٩٠]

التخريج:

هما في (ج) و(ع) والمطبوع ٥٠ ويتيمة الذهر ٣٣١/٤ والتذكرة

السعدية ٤١٢/١.

(من الطويل)

١- تروق خلافاً إن سمحت بموعدي

تسلم من هجو الوري، وتعاقي

٢- فلو أثمر الصفا من بعد نوره

وإيراقه، ما لقبه — قوة خلافاً

[٤٩١]

التخريج:

هي في (ج) و(ع) والمطبوع ٥٠.

(من المقارب)

١- لمولاي عندي إباد مجل

وتكثُر عن صفة الواصف

٢- فلا يقدحني بما لا أطيق...

من شـسـكر معروفه الآنف

٣- فليمة شكرى مشغولة

بـفـهدة إحسانه السالف

[٤٩٢]

التخريج:

هي في (ع) وبيمة الدهر ٣٢٤/٤.

والبيتان (١ و ٣) في (ج) والمطبوع ٥٠.

(من البسيط)

١- لا تُفـنن ولا تخدعك بارقة

من ذي خداع، يرى نسواً والطافا

٢- فلو فليت جميع الناس قاطبة

وسرت في الأرض، أوساطاً وأطرافا

٣- لم تلف منها صديقا صادقا أبداً

ولا أخا يذل الإنصاف، إن صالى

[٤٩٣]

التخريج:

هي في (ج) والمطبوع ٥٠-٥١.

وقد أخلت بها (ع).

(من الكامل)

١- يا من يشافهة التصيح بنصح

لم أنت متبع لنصح مشسافه

٢- كم ذا التففل في زمان أخرق

يجني على عـقـلانه وظرافه

٣- شافه زمالك مسعداً، ومقاربا

لعسى يرق مشسافة لمشسافه

٤- وإذا خباك بتاله، فاقنع به

واكسب كثيراً، تالها من تاله

[٤٩٤]

التخريج:

هما في (ج) و(ع) والمطبوع ٥١.

(من الكامل)

١- لا تعبن على الزمان وصرفه

ما دام يقنع منك بالأطراف

٢- فإذا سلمت، فلا تكن لك همة

إلا دوام سـلامـة الألاف

[٤٩٥]

التخريج:

هما في (ج) و(ع) والمطبوع ٥١.

(من البسيط)

١- إن الوزير أبى عسري، فأوردني

من بـبعد مـطلـي طويـل مـتـعب، نطفـا

٢- أجرى بسر ممي عشرينية أمماً

وسامني، مع عسري، نية فذلا

[٤٩٦]

التخريج:

هما في (ج) و(ع) والمطبوع ٥١.

(من المقارب)

١- عفاف الفقى خير أوصافه

وخذ العفاف الرضا بـالكفاف

٢- فكن راضياً بكفاف المعاش

لنحظى برتبة فضل العفاف

[٤٩٧]

التخريج:

هما في (ج) و(ع) والمطبوع ٥١.

(من المتقارب)

[٥٠٠]

١- إذا قبض الله أمراً، دنت

التخريج:

عليك مائة أطرافه

هي، عدا (٣) في (ج) والمطبوع ٥٢،

٢- وإن يقض بالعسر في مطلب

وعدا (٥) في (ع).

لمن لك، يوماً، ياسعافه

[٤٩٨]

(من مجزوء الكامل)

١- ففقر بن عبد الله أكـ ..

التخريج:

رُم من يُصاليه المصالي

هما في (ج) و(ع) والمطبوع ٥١ وبيتة الشعر ٣٣٠/٤ وبرد

الأكباد (ضمن خمس رسائل) ١٠٣ وثمار القلوب ٣ ولفقه اللغة وسر

العربية ٣١-٤١.

٢- حرّ يفي لصديقه

فهموديه، والحرّ وافي

٣- [وإذا ظلمت فعندة

شرب من الإنصاف صافي]

وهما، من غير عزو، في تحسين القبيح وتقييح الحسن ٢٨.

وقد نسبهما العبد لكاني في حماسة الظلاء ٢١٦/٢ إلى أبي منصور

العمالي، وهما لأن العمالي نفسه يُصرّح، في أغلب مصنفاته، بأنهما

للبياتي أبي الفتح.

٤- لكنني أشكونوا ..

لوحزة وخز الأشـ ..

٥- شكوى وقيد، ما للـ ...

سويه موى لقياء شافي

(من البسيط)

١- لا تُنكرن إذا اهديت لحوك من

علومك القُر، أو آدابك الثقا

كولائز عزعة التجافي

٧- وليس غرس وفائه

وصفائه سقي الظراف

٨- وليتبع البر القديـ ...

م بصقور بر كالسلاف

[٤٩٩]

التخريج:

هي في (ج) و(ع) والمطبوع ٥٢.

(من الطويل)

١- نصحتك لا تصحب سوى كل فاضل

خلق السجايا بسالتعفف والظرف

[٥٠١]

التخريج:

٢- ولا تعتمد غير الكرام، فواحد

من الناس، إن حصلت، خير من الألف

هما في (ج) و(ع) والمطبوع ٥٢.

٣- وأشفق على هذا الزمان ومرو

لأن زمان المرء أضلع من خلف

والبيت الثاني وحده في التمثيل والمحاضرة ٢٦٧.

(من السريع)

١- قل لأبي الثضر، الذي ليس لي

سودديه بين الأنام، اختلاف

٢- انخر بما أوقفت للمجتني

وكن لنا فيه خلاف الخلاف

[٥٠٢]

التخريج:

هما في (ج) و(ع) والمطبوع ٥٢-٥٣.

(من البسيط)

١- قل للذي خص بالحسن أبا حسن

واختارة، حسين ولأه، وكلفه

٢- ما اخترت إلا مهيناً، عاجزاً، صلفاً

إن حال لي أمره خلق فكل، فهو

[٥٠٣]

التخريج:

هي جميعاً في (ع).

والبيتان (١ و ٣) فقط في الأصل و(ج) والمطبوع ٥٣.

(من البسيط)

١- يا من يلوم على ظبي بخله

حسبي من الدهر خل، مثله، وكفى

٢- [إذا تقيب عني عمل مصطبري

وضاق جسمي، ودمعي كالندى وكفا]

٣- خل ظريف، أديب لا نظيره

إني أخاف على ودي له، وكفا

[٥٠٤]

التخريج:

هما في (ج) و(ع) والمطبوع ٥٣.

(من الرجز)

١- ولي أخ مستظرف

أصبح ظرف الظرف

٢- إن قلت صر في صر في

يقـ ولي رذ في رذ في

[٥٠٥]

التخريج:

هما في (ج) والمطبوع ٥٣.

ونسباً إلى أبي الفضل الميكالي في الفتح الوهمي ٤٨/٢، ومعاهد

التنصيص ٢٢٤/٣.

وقد أخلت بهما (ع).

(من الرجز)

١- لنا صديق إن رأى

مهقناً لا طفاً

٢- وإن يكن في دهرنا

ذو فهو

[٥٠٦]

التخريج:

هي في (ج) و(ع) والمطبوع ٥٣.

والبيتان (١-٢) فقط في يتيمة الدهر ٣٢٣/٤ وزهر الآداب

٣٧٣.

(من المقارب)

١- فديتك عز الصديق الصدوق

وقل الصفي، الحفي، الوفي

٢- ولي رغبة فيك، إفا وفت

فهل راغبة أنت في أن تفني؟

٣- وأرعى ذمامك ما دمت حياً

ولا استحيل، ولا أنتقي

[٥٠٧]

التخريج:

هي في (ج) و(ع) والمطبوع ٥٣ وبيتمة الدهر ٣١٤/٤ ومعاهد التنصيص ٢١٨/٣.

والبيتان (٣ و١) فقط في تاريخ حكماء الإسلام ٥٠ ومخطوطة لمح الملح (ق ١٤٨).

(من المتقارب)

١- تقي الله، والزَّمْ هدى دينه

ومن بعد ذا فالزَمِ الفلسفة

٢- ولا تفتَرِ بِأَناسٍ رَضُوا

من الدِّينِ بِالزُّورِ والسُّفْهَةِ

٣- وذِغْ عَنْكَ قوماً يَعْبُونَهَا

لفلسفة المرء، فلُ السُّفْهَةِ

[٥٠٨]

التخريج:

هما في (ج) والمطبوع ٥٤.

وقد أخلتُ بهما (ع).

(من الرُّجَز)

١- يا قومُ ذمِّعِي وذمِّي

كلاهُمَا قَدْ وَكَّفَا

٢- أشكوك يا سولي الى

مَنْ هُوَ خَسِيٌّ، وكفى

[٥٠٩]

التخريج:

هما في (ج) و(ع) والمطبوع ٥٤.

(من الوافر)

١- أبو حَسَنِ عَلِيٍّ، ذو خِداَع

وأنت، مع الخِداَع، له وليف

٢- لظاهر ثوبه بسرق وكَيْفَ

وباطن ثوبه شوك، وليف

[٥١٠]

التخريج:

هما في (ج) والمطبوع ٥٤.

وأخلتُ بهما (ع).

(من مجزوء الكامل)

١- صَدَفَ الحبيبُ لَوْصِلِهِ

فجفا رُقـــــادي إذْ صَدَفَ

٢- وتثرث لـلـلـو أدمع

أضحى لها جفني صَدَفَ

[٥١١]

التخريج:

هما في (ج) والمطبوع ٥٤ وخاص الخاص ٧٤ والتمثيل والمحاضرة

١٧٣ وزهر الآداب ٨١٣. وقد أخلتُ بهما (ع).

(من البسيط)

١- تنازع الناسُ في الصَّوْفِي، واختلفوا

قَدْماً، وظنوه مُشْتَقّاً من الصُّوفِ

٢- ولستُ أَمْلُ هذا الإِسْمَ غَيْرَ لِقَى

صافي، فصوفي، حتى لُقِّبَ الصَّوْفِي

[٥١٢]

التخريج:

هي له في بيتمة الشعر ٣١٧/٤ والتمثيل والمحاضرة ١٩٢ وزهر

الآداب ٣٩٨.

وقد أخلتُ بهما الأصل و(ج) والمطبوع.

(من المتقارب)

١- [دعاني الى بيتيه سيّد

له الخلقُ الأشرفُ الأظرف]

٢- [فلا زمتُ بيتي، ولا طفنتُ]

(من البسيط)

بـعُذِرَ، هو الألفُ الأُطرفُ]

٣- [عُطارِدُ نجمي، ولا شك أن]

١- [لا تُرجُ من مَلِكٍ قصداً ومعدلةً]

ولا ثَلَمَةً إذا ما آسَرَ السُّرفُا]

٢- [لأنَّكَ لو لم يَكُنْ في سوسِه سَرَفٌ]

يُنالِرُ القَصْدَ، لم يَسْتَكْمِلِ الشُّرفُا]

٣- [والأمهاتُ التي تغدوك، ما شُرُفَتْ]

لكونها وَسَطًا، بـل كونها طَرُفا]

[٥١٣]

التخريج:

هو له في التمثيل والمحاضرة ٢٤٨ وديوان الأدب (ق ٦٩ ب).

وقد أُخِلَ به الأصل (ج) والمطبوع.

(من البسيط)

١- [لا غرو إن لم نجد في الدهر مُخترِفاً]

لقد أتيناه بعد الشيبِ والخَرَفِ]

التخريج:

هما، من غير غزو، في الأنيس في غرر التجنيس ٤٣١.

وقد أُخِلَ بهما الأصل (ج) والمطبوع.

[٥١٦]

(من المتقارب)

١- [أبا التَّصَرُّ صبراً، فليس الزَّمانُ]

زمانُ البراعةِ والفلسفة]

٢- [عسى الله يُطْلِعَ لِحْجَمِ العلومِ]

ولا يَرْزُقُ الحُبَّ والفلسفَةَ]

[٥١٤]

التخريج:

هي له في التذكرة السعدية ٣٩٩/١.

والآيات (١-٢ و ٤) في الاقتباس من القرآن الكريم ٥١.

وقد أُخِلَ بها الأصل (ج) والمطبوع.

(من الطويل)

١- [إذا خَدَمَ السُّلْطَانُ لَوْمَةً لِيُشْرِفُوا]

بـه، ويتالوا كُلُّ ما يَتَشَوَّفُ]

٢- [خَدَمْتُ إلهي، واعتَصَمْتُ بِحَبْلِهِ]

لِعَصَمَتِي مِنْ شَرِّ ما أَتَخَوَّفُ]

٣- [ويكرمني بالعلم، والحلم، والتقوى]

ويؤتيني ما ليس يَفْسَنِي ويَتَلَفُ]

٤- [وخدمةٌ من يولي السُّلْطَانُ مَلِكُهُمْ]

ويَرْغُوهُ مِنْهُمْ، أَجَلٌ وَأَشْرَفُ]

[٥١٥]

التخريج:

أُخِلَ بها الأصل (ج) والمطبوع، ولم نجد لها مخرباً.

١- [نصحتك لا تفتروا من غلو]

بـشِر، إذا كنتَ جَزْلاً حَصيفاً]

٢- [فلنَ يَسْتَحِيلَ، بِجَهْدِ الجُهودِ]

عَدُوٌّ تَلِيدٌ، صَدِيقٌ طَرِيفاً]

٣- [وَهَلْ يَسْتَحِيلُ بِرَفْقِ الرِّفْقِ]

وَعُنفِ العُنْفِ، شَتَاءً مُصِيفاً]

التخريج:

هي له في الفتح الوهمي ٣٧٧/١ - ٣٧٨.

والتاسع وحده في المتشابه ٢٧.

وقد أخل بها الأصل و(ج) والمطبوع.

(من البسيط)

١- [مَنْ كَانَ يَبْغِي غُلُوَ الذِّكْرِ، وَالشُّرْفَا

أَوْ يَرْجِي غُطْفَ دَهْرٍ قَدْ نَبَا وَخَفَا]

٢- [أَوْ كَانَ يَطْلُبُ، عِنْدَ اللَّهِ، مَنْزِلَةَ

نَبِيلَةٍ، قُرْبَ الْأَبْرَارِ وَالزُّلْفَا]

٣- [أَوْ كَانَ يَطْلُبُ دِينًا، يَسْتَقِيمُ بِهِ

وَلَا يَرَى عَوْجًا لَيْسَ بِهِ، وَلَا جَنْقًا]

٤- [أَوْ كَانَ يَنْشُدُ، مِمَّا قَاتَهُ، خَلْفًا

فَلْيَخْدِمِ الْمَلِكَ الْعَدْلَ الرُّضَى، خَلْفًا]

٥- [الْوَارِثَ الْعَدْلَ وَالْعَلِيَاءَ مِنْ سَلَفِ

حَسَنُوا لَعَلِّيَاهُمْ فِي وَجْهِ مَنْ سَلَفَا]

٦- [الْمَوْثِرَ الْقَصْدَ فِي أَنْحَاءِ مَزْدَدِهِ

لِإِنْ أَرَادَ غَطَاءَ، الرَّاسِ سُرْفًا]

٧- [إِذَا التَّوَى جَانِبَ وَلَى حُكُومَتَهُ

سَيْفًا، إِذَا مَا اقْتَضَى حَقًّا لَهُ انْتَصَفَا]

٨- [وَالسَّيفُ أَبْلَغُ لِلْأَعْنَاقِ مَوْعِظَةً

كَمْ مِنْ صَلِيفٍ حَمَاهُ حَدُّهُ الصُّلْفَا]

٩- [وَأِنْ بَدَأَ كَلْفٌ فِي وَجْهِ مَكْرَمَةٍ

جَلَى، بَلَا كَلْفٍ، عَنْ وَجْهِهَا الْكَلْفَا]

١٠- [رِضَاةٌ تَصْرِفُ عَمَّنْ يَسْتَجِيرُ بِهِ

صَرَفَ الزَّمَانِ، إِذَا مَا نَابَهُ صَرَفَا]

١١- [إِذَا اقْشَعَرَ زَمَانٌ مِنْ جَدْوَلَتِهِ

رَوَى التَّدَى، وَكَفَى جَوْدَ لَهُ، وَكَفَا]

١٢- [بَسْخَطُهُ يَدُغُ الْأَفْلَاكَ خَانَقَةً

وَالشُّمُسَ حَانَوَةً، وَالتَّيْدَرَ مُنْكَسِفَا]

١٣- [يَرَى التَّوَقُّفَ فِي يَوْمِي تَدَى وَرَغَى

وَصَمًا، لِإِنْ عَنْ رَأْيٍ مُشْكِلٍ، وَقَفَا]

١٤- [لَهُ نَضْوُ ضَنْبِلٍ فِي أَنَامِلَيْهِ

أَعَادَ حِطِّي سَمِينًا، بَعْدَمَا لَحَقَا]

١٥- [يُهَيِّنُ أَمْوَالَهُ، كَيْ يَسْتَفِيدَ بِهَا

عِزًّا، يُوَثِّلُ فِي أَعْقَابِهِ الشُّرْفَا]

١٦- [وَالْمَرْءُ لِلزُّمِ فِي أَمْوَالِهِ هَدَفٌ

إِنْ لَمْ يَكُنْ مَالُهُ، مِنْ دُونِهِ، الْمَدَفَا]

١٧- [لَا يَلْحَقُ الْوَاصِفُ الْمُطْرِي مَعَانِيَهُ

وَإِنْ يَكُنْ سَابِقًا فِي كُلِّ مَا وَصَفَا]

[٥١٩]

التخريج:

الآيات (١٣-١٥ و ١٧-١٩) له في الفتح الوهمي ٥٥/٢.

وقد أخل بها الأصل و(ج) والمطبوع.

(من الطويل)

١- [بِنَفْسِي آيَاتُ مَوَاضِي سَوَالِفِ

لَهَا أَوْجَةٌ مَجْبُوبَةٌ، وَسَوَالِفِ]

٢- [مَضَتْ لَقِضْتُ: أَنَّ الْغَزَاءَ يُخَالِفُ

وَأَنْ غَرِيمًا لِلْغَرَامِ يُحَالِفُ]

٣- [تُرَانِي أَرَى فِي غَايِرِ الدَّهْرِ بَعْدَهَا

نَظَائِرُهَا، وَالدَّهْرُ سَلَمٌ مُلَاطِفُ]

٤- [لِيَحْنُو عَلَى نَفْسِي لِدَهْرِي عَاطِفُ

وَيَدْنُو لِأَنْسِي، بَعْدَ شَيْءٍ، مُعَاطِفُ]

٥- [أَسْرَحُ طَرِي فِي هَوَاهُ، وَتَغْسِدِي

بِمَاجِلِ آمَالِي، وَهَنْ مَعَارِفِ]

٦- [سَقَى اللَّهُ أَحْرَارًا بِهَا، وَتَرَقَّرَتْ

غَوَادٍ عَلَيْهِمْ، حُرَّةً، وَغَوَاطِفِ]

محمد بن محمد بن إبراهيم ابن مسعود: آخر أمراء الدولة الشيمهرية، الذي دارت بين وبين الأميرين سككبين ومحمود القائد الأعلى لخراسان معارك مستمرة، انتهت باغرامه في معركة طوس في جمادى الآخرة ٣٨٥ هـ... (الفتح الوهمي ٥٠/١، وتاريخ البيهقي ٢٢٣، ٢٢٠، ٢١٥).

٢- في غار القلوب: جيوش يقتلون. وفي اليتيمة: جنود. وفي (ج): ((الح-قيس)) كذا بلا معنى. وأبو قيس: اسم الحبل المنسرف على مكذ، سني باسم رجل من مدحج كان يكنى أبا قيس، لأنه أول من بنى فيه قبة. (معجم البلدان / أبو قيس)
٣- في (ع): وكان الطوس مفزعه فأضحى. وفي الفتح الوهمي: معقله فأضحى. وفي تاريخ البيهقي: معقله فصارت... عليه الطوس. وأشأم من طويس: طويس من مخنني المدينة، وكان يضرب به المثل في الشح، وفي الأبنية والشوم. (انظر في تفصيل قصته: غار القلوب ١٤٦).

[٣٩٦]

١- في الأصل: وفي الكل منه كاس. وفي (ع): وفي الكف منه شمس.
٢- في (ع): أشبه شيء به.

[٣٩٧]

١- في (ع): وأحسن ما سمعت: عن سرودي والنسي.

[٣٩٨]

٢- في (ج): فوق بينهم. وفي (ع): وصالي عصبة بعد بينهم... كعبه الجن.
٣- ورد هذا البيت في الأصل كذا:
ومرلة الأس الذي فيه أنسهم

ويوحش... جذي. وما فيه من أس

[٣٩٩]

١- فعل الرواية الأصوب: ليدابة هذا البيت: يا ذا الذي.

[٤٠٠]

١- في الأصل (ج): والمنطوخ: المثل قب، وبدلك يحمل الوزن والمعنى. وفي اليتيمة: يا بديع الفصل وفي (ع): حيث الناس.

٢- في اليتيمة: وبيان الفقه نص. وفي الأصل (ج): ورذذت كلمة نص "منصوبة، غلطاً.

[٤٠١]

٥- في (ع): للمرأة راحة... نعل فيها.

[٤٠٢]

الآيات (٦-٤) من حدود القطعة مكررة في مكان آخر من نسخة الأعرس. والرواية فيها اختلاف.

وكذا في نسخة (ج)، حيث مكرر البيت الرابع والخامس.

٤- في (ع): فلا تغرد بي. وكذلك رواه أكثر من نسخة: ولا تغرد.

٥- في (ج): وطوع الشمس.

[٤٠٣]

١- في (ع): وأعظم الناس إيفاءً على الناسي. وفي الكندي: وأكرم الناس أعضاء.

٢- في (ع): والكندي: ديوان الأدب: نسيث وعدك. وفي ديوان الأدب: فارحهم فأول.

[٤٠٤]

ورذذت هذه القطعة في ذيل الروضتين كذا:

١- علم لي دجى الدجى، وشهاب

كلنا في ضيائه والخيم...

٢- ملثف للأموال في وقت نوس

وجواذ بالعمر في وقت...

ويذكر أبو شامة: أن محمد بن علي بن نصيب الخطي أنحطها لنفسه. كما أن هذه القطعة، ورذذت مكررة أيضاً في نسخة الأصل، وهو ما يوجب اختلافاً من ذلك:

١- المجد حسناً.

٢- بالمال حين مراد.

[٤٠٦]

٢- في الحماسة الشجرية: وإنا على أمثالها.

[٤١٢]

١- كذا رسم هذه الكلمة في (ع) التي انفردت بالقراءة، ولم أجد إليها ((والله سبوت، مكسور)) (المورد)

[٤١٣]

٢- في الذر الثريد: كدراً تشعر.

٣- في الذر الثريد: منوس مدرس.

[٤١٧]

٢- في روضة الأخبار: وأدلى... فمفقر إلى ألقاب.

[٤١٨]

٤- في التمثيل والحاضرة: ولم أزم مثل الشكر. وفي زهر الآداب: ولا مثل حسن الصبر جنة لايس.

[٤٢٠]

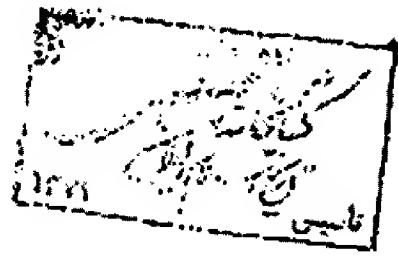
١- في روح الروح: عذراء تصبغ.

٤- في روح الروح: لكنها الماء.

٨- في روح الروح: وكذلك تمهر

[٤٢٢]

١- المكاس: ما كس فلان فلاناً: شاكسة.



والمقصود هو البيت الثاني من القطعة (٤٤٣). وكذلك ورد البيت منفردا في المطبوع.

[٤٤٦]

١- الوشيط: الذخيل في القوم، وليس من صميمهم.

[٤٤٧]

* حذفنا ما بين القوسين لذاته.

١- في روح الروح: "لنا حاكم".

٢- في روح الروح: "لنا له من حاكم متزهد".

* في الأصل (ج) والمطبوع: "ولم يوجد له على قافية الظاء شيء".

[٤٤٩]

١- في المنعزل: "قد أتى لفظك".

[٤٥١]

١- في الأصل (ج): "مواعيده"، ولا يستقيم معها الوزن. وفي (ع): "والشمس تحدي النور".

[٤٥٢]

٢- في المطبوع والمخطئ والمخاضرة: "والآن من خوف الترحل". وفي البيعة: "فالآن من حسن ارتحالك". وفي أحسن ما سمعت: "فالآن من حسن ارتجاعك".

[٤٥٣]

٢- سقطت كلمة "وتجهك" من الأصل.

٣- في التذكرة السعدية: "الحر بذلا". وفي الأصل: "من جوع وبوع". والنوع: المطش.

[٤٥٤]

١- التبع: النجعة: طلب الكلا والخير. والمقصود هنا: كثير الترحل.

[٤٥٥]

١- في (ع): "سيل للدموع". ونراها الرواية الأصوب.

٢- في (ع): "وللدهر حكم". وفي زهر الآداب: "وللدهر حكم للجميع".

٣- في (ع): "يوصل، فمن بعد الشتاء".

٤- في (ع) زهر الآداب: "للملجم من بعد الرجوع".

[٤٥٧]

١- السلف: التسج بالأصابع. والتسويق: طعام يُتخذ من مدقوق الحنطة والشعير، سُمي بذلك لاسيما في الخلق. والمقصود هنا الجذ في الحياة.

٢- في (ع): "فاسمذ بأيهما أحب". وفي المطبوع: "فاتبع بأيهما ما شئت".

[٤٦٠]

٣- في (ج) والمطبوع: "من كل ذنب". وفي (ع): "في كل فن ... أعطني من مقارع".

[٤٢٣]

١- في البيعة: "في فيه إرفاذ ولا يناس".

٢- في البيعة: الجرح جرح يأسو.

[٤٢٤]

٣- اغص ريش الطائر: إذا ساقط.

[٤٢٥]

١- في (ع): "إذ غدت مثل وجه نقش".

[٤٢٦]

٢- في الأصل (ج): "ولن يفهم والإنعاش كذا".

[٤٢٧]

١- يرش: يظلل وينعم.

[٤٢٩]

١- في طبقات السبكي: من حكم القضاء.

[٤٣٠]

١- في (ع): "لثبات محبتي". وفي البيعة: "من يخلص".

٢- في البيعة: "أيدوم بخلص بغير مودة".

[٤٣١]

١- في تاريخ حكماء الإسلام: "منحككم صدق المودة كاملا ... وكان جزائي".

[٤٣٢]

١- في (ع): "مادام لي حسن". وفي البيعة: "مادام لي حسن".

٢- في (ع) والبيعة: "أقربهم طرا لأني ضلهم ... للضعة المنافر".

٣- في البيعة: "لأذا رأوني".

[٤٣٣]

١- في (ع): "العزل للعامل". وفي المطبوع: "العزل للوزراء".

[٤٣٤]

١- في التذكرة السعدية: "ضرر يصيب".

٢- في التذكرة السعدية: "كأخمر يُنقع ذوقها". وفي الأصل (ج): "نقع ذوقها".

[٤٣٥]

١- البرص: تبرص الماء في الخوض: إذا قل. (العين / برص).

[٤٣٨]

١- الطش: المطر الضعيف، وهو فوق الرذاذ.

٢- الضبر: الحزمة.

[٤٤٢]

٢- إشارة إلى قول النبي محمد (ص): "السلطان ظل الله في الأرض". (انظر: غار

القلوب ٢٨).

* في الأصل (ج): "الذي وجد له على قافية الظاء بيت واحد في مكابيه له، وهو".

[٤٦١]

١- في البيعة الدهر وعاص الخاص والإعجاز والإعجاز: إن هذه القطعة قبلت في أبي منصور العمالي.

١- في (ع): النفس والعقل والطبع. وفي البيعة والكشكول: النفس والأصل والفرع. وفي الإعجاز والإعجاز: ذكي الأصل والنفس والطبع.

٢- في البيعة والكشكول: علي سمائي وضع النوايب. وفي عاص الخاص والإعجاز: رفع النوايب والوضع.

[٤٦٢]

٢- في (ع): "بقدر علمهم ... وبقدر عقلك".

[٤٦٤]

١- في الأصل: "لا يأسن في الحشر من شائع".

[٤٦٥]

٩- بقية البيت غير مقروءة في (ع) التي انفردت بالقطعة.

٤٧٠- في الأصل ((لا تعتد)) وقد أصلح ((المورد))

[٤٧٥]

١- في البيعة: "لغيرك شائع ... إليك، وبني فخر".

٢- في البيعة: "أحرار الزمان".

[٤٨٠]

١- في البيعة ومعاهد التنصيص: "يوم للأفس فيه فراغ". وفي المطبوع: "بلاغ".
والرفاغ: السعة والخصب.

٣- في المطبوع: "قلند للأعناق".

٤- في (ع) والبيعة ومعاهد التنصيص: "واللغوالي رداغ". والرفاغ: رغاغة العرش والآنفاص في الخير. (العباب / رغب).

[٤٨١]

٤- في (ع): "وما حلوا".

٥- في طبقات ابن العلاح: "ربة العلى".

[٤٨٢]

١- في الأصل و(ج): "لا تأسن".

٢- في ذيل الزوجتين: "كم كربة". وفي الأصل و(ج): "قلن الفنى". وفي (ع): "فه في أعطافها أعطاف".

[٤٨٣]

١- في الأصل: "لذل الخائف ... حكومة عايف". واجائف والخائف: الجائر.

٢- في المطبوع: "العوالي بالمعالي". وقد سقطت (به) من نسخة الأصل.

٣- في (ع) والتذكرة السعدية: "عند احترامهم".

٧- في المطبوع: "زعاق الشم". وفي (ج) والمطبوع: "أهل الكنائف".

[٤٨٤]

١- في المطبوع: "صيب". وفي (ع): "قف لا تسبل".

٣- في الأصل و(ج) والمطبوع: "وهي تعصف". والسجسج: الهرم المفضل الذي لا خرف فيه، ولا برد يؤذي.

[٤٨٥]

١- في (ع): "جنر لأولها".

٢- ضبطت هكذا الدلالة بكسر الدال، وهو خطأ لأن الدلالة هي أجر الدليل. ((المورد))

[٤٨٦]

٢- سقطت كلمة "وجدي" من نسخة الأصل، فاختل وزن البيت فيها.

[٤٨٥]

٢- في (ع): "اعتدى أحد".

[٤٨٩]

١- في نفحة اليمن وزد البيت كذا:

تألم قلبي، لبني كنت مبنا

وأذكر كني ما كنت منه أخاف

وفي حاشية الطرفاء: "ذقت إلى ما كنت قبل أخاف".

٢- في البيعة والنمبل والمخاضرة ومعاهد التنصيص: "عزلت ولم أذنبت، ولم أذ جانباً".

وفي خاص الخاص وحاشية الطرفاء: "أذ خاننا".

٣- في نفحة اليمن: "وغري لابت". وفي خاص الخاص والبيعة والنمبل والمخاضرة ونفحة اليمن: "حين يضاف".

[٤٩٠]

١- في التذكرة السعدية: "لوق الخلاف". وفي المطبوع: "ما صححت". وفي اللغة: متى المتصاف خلافاً لأن الماء يحيى به سبياً، فنبئت مخالفاً لأصله. (العباب / خلف).

[٤٩١]

٢- في المطبوع: "معروفه السالف".

[٤٩٢]

١- في جميع النسخ والمطبوع: "لا تعبت". وما أتتاه عن البيعة. وفي (ع) والبيعة: "يوى بشراً والطال".

٢- هذا البيت ماقط من (ج) والمطبوع. وفي (ع) والبيعة: "فلو قلت".

٣- في (ع) والبيعة: "لم تلف فيها".

[٤٩٣]

١- سقطت كلمة "بمنصحه" من الأصل و(ج)، وما أتتاه عن المطبوع.

٢- في المطبوع: "كم ذا العقل".

[٤٩٥]

١- في (ع) "رأيت عسري". وفي المطبوع: "فأورد لي".

٢- في الأصل: قَدْماً. وفي نسخة: قَدْماً. بعيدة.

[٤٩٧]

١- في الأصل (ج): "إذا قبض الله".

[٤٩٨]

١- في ثمار القلوب: "آدابك اللطفا". وفي حاشية الطرفاء: "آدابك الطرفا".

٢- في الأصل (ج): "من باعته الشفا". والباغ: الكرم والستان.

[٤٩٩]

"فصل ناسخ (ج) بين البيتين الأولين والثلاثين، سهواً. وكذلك ورد في المطبوع.

٣- في (ع): "الزمان وأهله". وجاء في الأصل بعد نهاية البيت الثالث ما يلي: "يعني

بأن خلف هاهنا الضلع". والضلع: الوجع. والأخلف: البعير الذي يمشي في شق من

دأء يعتر به.

[٥٠٠]

"ظفر بن عبد الله: المروى، أبو روح، من شعراء البتمة. وهو كاتب وفقيه ومحدث

من أهل عصره. ولقي قضاء عدة من بلاد خراسان. (بتمة الدهر ٤/٣٤٧).

١- في المطبوع: "أكرم من يصادق أو يصادق".

٤- في (ع): "فوخزها". والأشافي: مفردها أشفى. وهو المنقب الذي يستعمله

الإسكافي.

٥- الوقيظ: الشديد المرض.

٦- في (ع): "لايت رده".

[٥٠١]

٢- الخلاف: الذي لا تمر فيه، كالانقسام.

[٥٠٣]

٣- في (ج) و(ع) والمطبوع: "خل، أدب، خريف". والوكف: الضعف.

[٥٠٥]

٢- ما بين القوسين كلمتان حذفتهما لبداهة.

[٥٠٦]

١- في البتمة: "فدبتك قل الصديق". وفي البتمة وزهر الآداب: "وقل الخليل".

٢- في زهر الآداب: "ولي راعب لرك". وفي البتمة: "إن ما وفيت". وفي (ج)

وزد: "فهل راعب لي أنت لي أنت لي" سهواً.

٣- في المطبوع: "وأرعى وداك".

[٥٠٧]

١- في البتمة ومعاهد التنصيص: "خف الله وأطلب هدى". وفي تاريخ حكماء

الإسلام: "والرم عرى دبتة... فاعرف الفلسفة". وفي (ع) والبتمة ومعاهد

التنصيص: "وبعدها فاطم فاطم الفلسفة".

٢- هذا البيت متأخر عن الذي يليه في نسخة الأصل. وهو في (ع) والبتمة ومعاهد

التنصيص: "ألا يغرك قوم رصوا".

٣- في البتمة ومعاهد التنصيص: "قوماً يعيدونها". وفي المعاهد: "كل السنفه".

[٥٠٩]

٢- في (ج) و(ع) والمطبوع: "مع اخذاع له ألف".

[٥١٠]

١- في المطبوع: "الحبيب بوصله".

[٥١١]

١- في زهر الآداب وخاص الخاص: "فيه وظنوه".

٢- في المطبوع: "ولست أمتح".

[٥١٢]

٢- في التمثيل والمحاضرة: "الألفظ الأظرف". وفي زهر الآداب: "الأظرف

الألفظ".

[٥١٤]

١- في التذكرة السعدية والافتح من القرآن الكريم: "كل ما يتشوقوا".

٤- في التذكرة السعدية: "من يعطي السلاطين". وفي التذكرة والافتح: "وبزعه

عنهم".

[٥١٨]

٢- في الفتح الوهمي: "أو كان بأهل عند الله".

٤- في الفتح الوهمي أن أبا الفتح قال هذه القصيدة في حلف بن أحمد. وقد مررت

ترجمته في المقدمة.

٩- في المشابهة: "جلاهما كلف".

١٠- حروف الزمان عن نابه: إذا كثر عنه.

[٥١٩]

١٣- أبو القاسم: هو القاضي أبو القاسم علي بن الحسين النكاودي، فقرأ الفتح

الوهمي ٢/٥٢).

* يلاحظ أن في البيت إقواء ((المورث)).

٤- في الفتح الوهمي: "الندى المتصاعف".

٩- في الفتح الوهمي: "وهو عاصف".

٢٠- الشعل: أعلى الشمام.

٢١- الرؤء (بالكسر): العون. والمكانف: الستار.

الكلمة في العدد الرابع

إبراهيم الوائلي وجهوده في النقد اللغوي ١٩١٤م - ١٩٨٨م

أ.د. نعمة رحيم العزاوي
جامعة بغداد

المركزية في بغداد، وبعد ثورة عام ١٩٥٨م انتقل الوائلي إلى الجامعة للتدريس في كلية الآداب، فما لبث أن صار أحد أعلام التدريس فيها، وكان قد اختار موضوع "علوم اللغة العربية"، وانصرف عن تدريس الأدب الحديث، وهو موضوع تخصصه. لقد بقي الوائلي في منصبه هذا حتى أحيل على التقاعد في أول تموز من عام ١٩٨٣م، ثم توفي في الخامس عشر من نيسان عام ١٩٨٨م.

لقد ترك الوائلي طائفة من الآثار المطبوعة والمخطوطة، فأما المطبوعة فهي:

١. ديوان شعر طبع منه جزآن على نفقة وزارة الثقافة والإعلام عام ١٩٨٢م.
٢. الراحلون "تراجم لبعض الأدباء الذين رافقهم وفارقوه".
٣. الشعر العراقي في القرن التاسع عشر ومزائه من الشعر في مصر والشام.
٤. ضباب الأثير (وهو نقد لغوي لأغلاط المذيعين).
٥. النحو وسيلة لا غاية.
٦. هوامش على الأحداث (ويتناول بعض الأحداث العربية وما يجب أن يقال فيها من رأي).

وله عدا ذلك مقالات كثيرة في التراجم والنقد الأدبي والنقد اللغوي والعروض والبلاغة. ومن آثاره في النقد اللغوي مقالاته التي

[١]

تعريف موجز بإبراهيم الوائلي^(١)

ولد إبراهيم بن الشيخ محمد بن الحسين بن محمد بن حرج الوائلي، في إحدى قرى البصرة عام ١٩١٤ عند أخواله، وقضى طفولته هناك. وفي صباه وشبابه كان يتردد بين القرية التي ولد فيها ومدينة النجف، حيث تقيم أسرته وأعمامه، وكان في تلك السن رفيقاً لأبيه في حله وترحاله.

وكان الوائلي قد بدأ تعلمه في الكتاب الذي أدخله فيه أبوه في القرية، وحين شب أخذ يختلف إلى حلقات الدرس في النجف، وكان أبوه ممن تلمذ لهم الوائلي، فأخذ عنه علم النحو، وعلم المنطق، وعلم البيان، وعلم الفقه وأصوله، وتلمذ أيضاً لأخيه الكبير الشيخ قاسم، فأخذ عنه أوزان الشعر، ودرس كذلك على الشيخ محمد حسين كاشف الغطاء.

وفي خريف عام ١٩٤٠م عين الوائلي مدرساً للغة العربية في الثانويات الأهلية، وفي عام ١٩٤٥م سافر إلى القاهرة فدرس في كلية دار العلوم، وتخرج بها عام ١٩٤٩م، ثم واصل الدراسة في الكلية نفسها فحصل منها على شهادة الماجستير في أواخر عام ١٩٥٥م، وكان موضوع رسالته (الشعر السياسي في العراق في القرن التاسع عشر). وحين عاد إلى العراق عُيِّن مدرساً في الإعدادية

نشرها في جريدة الثورة العراقية تحت عنوان (من أغلاط المثقفين) التي ستحدث عنها في بحثنا هذا، والتي تعد جهداً بارزاً في مجال الحفاظ على سلامة اللغة العربية، ودرء ما يهددها من خطر التشويه والتحريف.

[٢]

محالات التقاليد اللغوية عند الوائلي

لقد تناول إبراهيم الوائلي في نقده اللغوي ما كان يقف عليه من أخطاء في كلام أهل هذا العصر على مستوى المفردات والتراكيب والدلالة، ولم تفته الإشارة كذلك إلى ما تسلل في كلام المعاصرين من العامي، وما اعتري كتابتهم من أخطاء في الرسم. وسأورد فيما يأتي نماذج من هذه الأخطاء.

أولاً: المفردات:

لقد أورد الوائلي في هذا المجال مفردات كثيرة ساجتري منها بالآتي:

١. نيات لا نوايا:

أشار الوائلي إلى أن أهل هذا العصر يجمعون (نية) على (نوايا) وهو جمع لم يرد في اللغة، وإنما استحدثه ضعاف الكتاب، والصحيح (نيات) "وما أورده الوائلي يعززه قول الرسول (ص) : (إنما الأعمال بالنيات) .

٢. أسرة طموح لا طموحة:

ذكر الوائلي في مقالاته أن المعاصرين يقولون: (أسرة طموحة) و (دورة طموحة)، فيدخلون تاء التأنيث على هذا الوصف الذي يستوي فيه المذكر والمؤنث، والصواب أن يقال: (أسرة طموح) و (دورة طموح) و (فتاة طموح). وقد احتج الوائلي لتصحيحه هذا بقول العرب: (بئر طموح) أي غزيرة الماء، والبئر مؤنثة، وقد وردت كذلك في قوله تعالى: (وبئر معطلة) "فوصف البئر بكلمة (طموح) يدل على أن صيغة (فَعُول) في اللّازم ولي طائفة من المتعدي مما يستوي فيه المذكر والمؤنث، ومنه: (أم عطوف) و (رؤوم) و

(امرأة ملول) و (عجوز) و (بتول) و (نفور) ".

٣. مصوغ لا مصاغة:

قال الوائلي: "يستخدم الكتاب ومنهم النقاد كلمة (مصاغة) فيقولون: (عبارات مصاغة) و (أبيات مصاغة) وهذا غلط فاحش لا يجوز تكراره لأنه ليس في هذه المادة رباعي متعدد، فلا يقال: (أصاغ يُصاغ) فهو (مُصاغ) والشيء (مُصاغ) بضم الميم منهما، وإنما المستعمل من هذه المادة هو الثلاثي نفسه، فيقال: (صاغ الصائغ الذهب يصوغه صوغاً وصياغة وصيغة). بسببه على شكل خاص، فالذهب مصوغ وليس مُصاغاً كما يتوهم المحدثون. فالصواب الذي لا يجوز غيره أن يقال: (عبارات مصوغة) و (أبيات مصوغة) والكلمة اسم مفعول مثل (مَقُول) و (مَسُود) و (مَصُون) والأصل فيها مصورغ على وزن مفعول، ولكن العرب استعملوا توالي الواوين فحذفوا الأولى منهما ونقلت حركتها إلى الصاد، وهذه الطريقة تسري على كل أجوف ".

٤. الزئف والزيف:

عرض الوائلي لقول بعض الشعراء المعاصرين: (نمّاذ إلى ما شئت في نمّاذ زئيف)، فقال: "استعمل الشاعر كلمة (زئيف) التي هي وصف بمعنى (زئف) المصدر: وهذا غلط غير مقبول، لأن (الزئيف) هو اسم مفعول بمعنى (المزوف) مثل الجريح والمجروح، والأسير والمأسور، والقنيل والمقتول، و (الزيف) هو الذي سال دمه بإفراط حتى ضعف، والسكران والمحموم، وقالوا بئر زئيف: قليلة الماء أي مزوفة.

والزئيف أيضاً هو الذي أصابه العطش حتى يست عروقه وجف لسانه، ومنه قول الشاعر القديم:

فلنشئت لها آخذاً بقرونها

شرب الزئيف ببرّد ماء الحشرج
فينبغي ألا تستعمل الزئيف وهو المزوف بمعنى الزف ".

ثانياً - التراكيب

ومما تناول الوائلي في نقده اللغوي في مجال التراكيب ما يأتي:

١. فيما كان...

قال الوائلي شاع في السنين الماضية القرية في لغة الكتاب والقصصيين والمذيعين تعبير غريب ما زال يتروك في كل يوم، فهم يقولون على سبيل المثال (وتحدث إلى الصحفيين فيما كان بهم بركوب الطائرة)، ويقولون: (واستيقظ من نومه فيما كانت الشمس طالعة)، ويقولون: (وانقض الناس فيما كان الخطيب مستمراً في خطبته). هذه العبارات وأمثالها مما لا تسببه الأساليب العربية، لأن (ما) في قولهم (فيما) لا تدل على الوقت والحين مما يقتضيه مباح الكلام، أي إنما لا تغني عن قولهم: (على حين كان) أو (في الوقت الذي كان فيه) ^(١).

ثم قال (ولا أظن مثل هذه التراكيب مما يمكن أن تكون داخلة في تطور الأساليب إلى غير الأسوأ، والصواب أن نقول في هذه العبارات (وتحدث إلى الصحفيين وهو بهم بركوب الطائرة أو على حين كان بهم)، ونقول: (واستيقظ من نومه وقد كانت الشمس مشرقة) أو (حين كانت الشمس طالعة) ونقول: (وانقض الناس حين كان الخطيب مستمراً) أو (والخطيب ما زال مستمراً) ^(٢).

٢. من فيهم.. ومن فيها:

قال الوائلي: "وشاعت في السنين القريبة والآن أيضاً عبارات أقحمت إجحاماً غريباً في أساليب المذيعين والمترجمين والكتاب، فكثيراً ما سمعهم يقولون على سبيل المثال: (وغرقت الباخرة بمن فيها الملاحون) و (ولجأ ركاب السفينة بمن فيهم مراسلو الصحف) ^(٣). ثم علق الوائلي على هذه التراكيب قائلاً: "لو طلب من هؤلاء أن يوجهوا هذا الاسم الموضوع الذي أقحم بعد (من) الموصولة وصلتها توجيهاً يوافق أية قاعدة عربية لعجزوا عن ذلك لأن الكلمات: (الملاحون) و (سائقها) و (مراسلو) التي جاءت مرفوعة لا إعراب لها، ولا يمكن حملها على أي باب من أبواب

المرفوعات، فليست هي مبتداً ولا خبراً، ولا تابعاً لمرفوع، ولو أنها تلفظ مجرورة لأمكن حملها على ضعف على البدلية من الاسم الموصول المجرور بالباء، ولكنهم يلفظونها مرفوعة والصواب في هذه العبارات أن نقول: (وغرقت الباخرة بمن فيها من الملاحين وغيرهم) أو (وغرقت الباخرة بملاحيها) و (ولجأ الركاب ومنهم سائق السيارة) و (ازدحمت الساحة بالمستقبلين وفيهم مراسلو الصحف أو منهم مراسلو الصحف) ^(٤).

٣. الفعل عاش:

قال الوائلي: وكثر أيضاً استخدام الفعل (عاش) متعدياً بنفسه إلى الأحداث وغيرها فهم يقولون: (عاش همومه) و (لتعيش هما أكبر) و (الأحداث التي عاشها لبنان) و (عاش التجربة). ونقول لهم: إن هذه كلها غير صحيحة لأن الفعل (عاش) لا يتعدى بنفسه إلى غير ظروف الزمان، فيقال: (وعاش يومه وسنته وعمره ودمره وحياته) بحذف حرف الجر (في) ونصب هذه الأسماء على الظرفية. أما الأمثلة السابقة فيجب فيها ذكر حرف الجر (في) فيقال: (عاش في همومه) و (لتعيش في هم أكبر) و (الأحداث التي عاش فيها لبنان) و (عاش في التجربة). هذا إذا أردنا الفعل الثلاثي، أما إذا أردنا حذف حرف الجر (في) فيجب أن نستخدم في هذه العبارات فعل (عاش) لأن المزيد يتعدى بنفسه، فيقال: (عاش همومه) و (لتعيش هما أكبر) و (الأحداث التي عاشها لبنان) و (عاش التجربة). وهكذا ^(٥). ثم قال الوائلي: "على أي لا أرى في استخدام الفعل (عاش) بمثل هذه الكثرة أية بلغة من البيان الأصيل" ^(٦).

٤. منذ وهاذ:

قال الوائلي: قالوا في هذه الأيام وقبلها: (منذ الصباح الباكر وهو يحس بضيق في صدره) وقالوا: (منذ أيام وهو يعاني مرضاً شديداً) و (منذ بضعة أيام وهو يحاول أن يستغل علاقته) أقول: ليست هذه العبارات وأمثالها من البيان السليم في شيء. لأن (منذ) و (مد) يجب أن يتعلق بفعل أو شبهه، متقدماً عليهما، أو متأخراً عنهما، ولا يجوز

اللفظ من بينهما وبين ذلك المعلق به به مثل هذه (الوار) التي مزقت
 العبارة وأرجعت إلى الأصل (من) و(منه) تكونان بمعنى (من)
 إذا كان الزمن متصلاً أي إذا أضفناهما إلى زمن ماضٍ مثل (ما قرأت،
 ما رأيت من أمس) أي من أمس، وتكونان بمعنى (في) إذا كان
 الزمن متقطعاً مثل (ما رأيت منذ اليوم). أي في هذا اليوم، وقد تقع
 بعد ضمها الجملة النحوية على تية الإضافة مثل (أحييت الشعر منذ
 قرأتها) وبالمثل الإسمية مثل (أحييت الموسيقى منذ أنا يافع) وقد
 يتأخر عنهما الزمان المعلق بهما. وقد قالوا حين انتهى أمر شبيب
 الخارجي على يد الجحاح: (منذ الوقت ركبت ربح شبيب) (١).

ثم قال الواصل: ((هذه الأمثال التي ضربت وأخرها من الشواهد
 ليس فيها وفي كل الأساليب القديمة ما يدعم تلك العبارات وأمثالها
 ما شاع على أقلام كتابنا الجدد، ولا سيما إقحام (الوار) التي لا معنى
 لها ولا تكون برب (من) وما يتعلق به لأن هذا ليس من لغة العرب في
 شيء من أقوالهم أو عباراتهم الأولى. (كان يحس بسطيق في صدره منذ
 الصباح) أو (أحس بسطيق في صدره منذ الصباح) أو (منذ الصباح
 أحس بسطيق). وصواب العبارة الثانية (كان يعاني مرضاً شديداً منذ
 عام...) أو (منذ نائم كان يعاني مرضاً شديداً). وصواب العبارة
 الثالثة: (حاول أن يمشي منذ بضعة أيام أن يستغل) أو (يحاول منذ
 بضعة أيام أن يمشي) أو (موت أيام وهو يحاول) (٢). ثم قال أخيراً:
 (شبابي قتل في هذه الحرب راحة باللغة) (٣).

ثالثاً - الدلالة:

وقد نجد في الوائلي في نقده اللغوي لما طرأ على طائفة من
 لغتنا من غلطية لائلي، فعند ذلك من الخطأ الذي يلزم تجنبه، ودعا
 إلى تصحيح ذلك الغلطية بالمراد التي وضعت لها في كتب اللغة.
 وسأروي لكم هنا غلط من هذا الضرب من نقد الوائلي اللغوي:

١. ابتداء من: وليس اعتباراً من:

لقد تداولت دلالة كلمة (اعتبار) في كلام أهل هذا العصر، فبدلاً
 من أن تستعمل في أصل معناها وهو (الاتعاض) و (الأخذ بالحكمة

النافعة) صارت تستعمل لتحديد الوقت الذي ينتهي يوم، وينتهي
 يوم آخر. فإما يصرون يقولون: (سيكون الدوام في الساعة السابعة
 اعتباراً من يوم ٩/١) (سوف يستمر البيع أسبوعاً واحداً اعتباراً
 من ١٥/٤)، فرأى الواصل أن الصواب الذي ينبغي أن يأخذ به كل
 مقني باللغة أن يقال: (سيكون الدوام في الساعة السابعة ابتداء من
 يوم كذا وكذا) (٤).

٢. لبق:

وما تطورت دلالة في كلام المعاصرين كلمة (لبق) التي صارت
 تستعمل بمعنى المتكلم الذي يجيد تنميق العبارات وزخرفتها، وبرسل
 الكلمات متناسقة دقيقة. وقد يريد المعاصرون باللباقة أيضاً كثرة
 الكلام وطلاقة اللسان، فرأى الواصل أن هذا وهم منهم، واللباس في
 المعاني التي تنصارع في أذهانهم. لأن اللبس في اللغة معناه الظريف
 الخادق الماهر، الذي يحكم العمل ويتقنه، فهي كلمة عامة لا تقيد
 بالكلام (٥).

٣. الصمد والصمود:

وقد رأى الواصل أن من الخطأ الشائع في النثر والشعر المعاصرين
 استعمال كلمة (صمود) بمعنى الثبات، في حين أن هذه الكلمة لا
 وجود لها في مشتقات مادة (صمد)، وأن معناها ليس (الثبات)،
 فالخطأ فيها - كما رأى الواصل - مزدوج مادة ومعنى، والصواب
 الذي يذهب الواصل إلى التقيده به أن يقال: (صمد يصمد بكسر
 الميم ويصمد بضمها) صمداً، والمعنى قصد يقصد. فالفعل على ذلك
 فيه حركة وتقدم وإقدام وليس هو بمعنى الثبات في المكان الواحد،
 كما يتوهم المحدثون فيه لفظاً ومعنى (٦).

٤. أقبل واستقل:

قال الواصل: (يكثر في لغة المحدثين كتاباً وقصاصاً ومذيعين
 استعمال الفعل (استقل) في غير موضعه، فهم يقولون: (استقل الولد
 أو غيره السيارة أو الطائرة أو القطار) وسوى هذه، أي ركب
 وسافر. وهذا الاستعمال مخالف للغة، لأن الفعل (استقل) على

اختلاف معانيه لا يتعدى إلى راحلة السفر، فقد: قالوا استقل الرجل برأيه، استبد، واستقل بالأمر فخص به وأطاقه، ويأتي لازماً: استقل السحاب ارتفع، واستقل الطائر ارتفع وحلق، واستقل القوم ارتحلوا^(١). ثم قال الوائلي: (يتضح من اللغة أن هذا الفعل لا يتعدى إلى الراحلة والركب، فلا يقال: (استقل محمود السيارة) أو سواها، ولو على سبيل الاتساع، وإنما يقال: (أقلته السيارة) أو الطائرة، وفي الآية الكريمة في وصف الريح (حتى إذا أقلت سحاباً)^(٢) وقد يقال: (استقل الوفد بالسيارة أو بالطائرة) ارتحل بهذه الوسيلة^(٣).

٥. استضاف يستضيف:

ومما عرض له الوائلي من ألفاظ تطورت دلالتها الفعل (استضاف) الذي صار يستعمل في غير معناه الذي وضع له في اللغة، فالمعاصرون يقولون: (استضاف اتحاد الأدباء والكتاب الفاس في محاضرة عن الحكاية الجديدة)، والصواب أن يقولوا: (ضيّف اتحاد الأدباء والكتاب القاص.. الخ)، وذلك لأن (استضاف) ومشتقاته يعني طلب عابري السبيل الضيافة والقرى من المقيمين. قال الإمام علي (ع) فيما نسب إليه من شعر يشي فيه على قبيلة همدان.

متى تأقم في دارهم تستضيفهم

تبست ناعماً في خدمة وطعام
فقوله (تستضيفهم) أي تطلب الضيافة منهم. وقد احتج الوائلي بالقرآن الكريم، فقد قال تعالى^(١): (إذ أتيا أهل قرية استطعما أهلها فأبوا أن يضيفوهما).

٦. حب لا يلهو حب:

ومما تطورت دلالتة من ألفاظ في كلام المعاصرين الفعل (توجب)، فهم يستعملون (يتوجب) بمعنى (يجب)، فرأى الوائلي أن هذا خطأ غير مقبول، لأن الفعل (توجب) له مدلول خاص، فإذا قيل: (أحمد يتوجب) فمعناه أنه يأكل في اليوم والليلة وجبة واحدة، ولا يستعمل هذا الفعل في معنى وجوب عمل الشيء. وذهب

الوائلي إلى أن الصواب أن يقال: (يجب كذا وكذا)^(٢).

١١. العامية:

وقد نبه الوائلي في نقده اللغوي على عدد من المفردات التي أخذت تشيع في كلام المعاصرين، ظناً منهم أنها من الفصح، في حين أنها من العامي الذي ينبغي هجره، والترفع من استعماله. وسأورد هنا بعض ما نبه عليه من العامي.

١. الشلة:

قال الوائلي: (إن الشلة مفردة عامية مصرية. أشاعتها لغة الأفلام والمسرح والمسلسلات). ورأى أن هذه الكلمة ليست من الفصح في شيء، ولا يستخدمها أدباء مصر الكبار، وقد رفضها مجمع اللغة العربية في القاهرة، فلم يذكرها في مادة (ش ل ل) في المعجم الوسيط، ولم يشر إليها فيما أشار إليه من محدثات اللغة، ولعلها في رأي الوائلي مصحفة من كلمة (ثلة) بالثاء بمعنى (الجماعة)، وقد جاءت في القرآن الكريم قال تعالى: (ثلة من الأولين* وثلة من الآخرين)^(١) وقد دعا الوائلي الأدباء إلى التحلي عن كلمة (شلة) لتلايقوا في الخطأ والتقليد الأعمى^(٢).

٢. نشمي ونشامي:

قال الوائلي: (كثر في هذه السنوات استعمال كلمة (نشمي) ولا سيما في الشعر الحماسي، وجمعت على (نشامي) جمعاً غير مقبس ولا مسموع، وما هي بشيء يضيف إلى الشعر أو إلى اللغة نكهة جديدة، لأنها لفظة عامية يكثر استعمالها في الريف وتجمع على (النشامة) بكسر النون، كما جمعوا (نجدي) على (نجادة) بكسر النون)^(٣).

ثم قال الوائلي: (ولم أجد في مادة (نشم) أو مشتقاتها معنى يرغب فيه، وليس فيها ما يدل على الخفة والسرعة والنشاط مما تدل عليه كلمة (نشمي) في الريف، وهذه الكلمة إذا لم تكن معرفة عن كلمة (نسمي) نسبة إلى (النسمة) في خفتها وسرعتها، فأولى بها أن تكون عراقبة قديمة بقيت تعيش في الريف العراقي، أو تكون دخيلة عبرت من الخارج، فاستعملت وشاع استعمالها. ومهما يكن من شيء فهي

عامية، ولا مكان لها في معاجيم اللغة وأدبياتها^(١١).

٣. شيمه:

علق الوائلي على قول أحد الشعراء الشباب:

فلو تفوق شعبي حين شيمه

لصاح لبــــــــــــــــيك.....

فقال: (والمفردة العامية (شيمه) بمعنى شجعه وأثار فيه الحماسة والأريحية ولا نعرف في فعل (شيم) أنه يدل على هذا المعنى، وإنما يدل على معنى آخر يقال: (شيم يديه في رأس عدوه أو ثوبه)، قبض عليه ليقاتله. ولعل العامة أخذوه من (الشيمة) بمعنى الخلق، أو أنهم أخذوه من المعنى الأول بمعنى دفعه ليأخذ برأس عدوه أو ثوبه^(١٢).

٤. حمص القهوة:

ذكر الوائلي أن أهل بغداد يقولون: (حمص القهوة) أو الحمص أو القمح أو ما يصلح من البذور للقليل، أي قلاه على النار، وقرر أن هذا غلط، والصواب (حمس) بالسين المهملة تحميساً. أما نطق الصاد فهو نطق عامي لا تسميه اللغة، وقد سببه تطور الصوت من الاستفال الذي تمثله السين إلى الاستعلاء والإطباق اللذين تصف بهما الصاد^(١٣).

٥. مشبوهة:

ذكر الوائلي أن كلمة (مشبوهة) التي يعبر بها عن بعض الحالات والمواقف السياسية التي تظهر غير ما تبطن، فيقال: (حركات مشبوهة) و(عمل مشبوه) ليست فصيحة، وذهب إلى أنه ليس في اللغة مادة يمكن أن تشتق منها هذه الكلمة، لأن كلمة (مشبوه) هي على وزن (مفعول)، وهذه الصيغة لا تأتي إلا من الثلاثي، وليس في مادة (الشين والباء والهاء) فعل ثلاثي. وعلى هذا رأى الوائلي أن كلمة (مشبوهة) من العامية المرفوضة، واقترح بديلاً منها كلمة (مريبة)، إذ يقال: (حركات مريبة وعمل مريب وسياسة مريبة)^(١٤).

خامساً. الرسم:

ولم يغفل الوائلي في نقده اللغوي الإشارة إلى ما وقف عليه في

كلام المعاصرين من أخطاء تمثلت في رسمهم طائفة من المفردات، وسأورد هنا شيئاً من هذا الاتجاه في نقده.

١. ظيان وظمياء وليس [ضيان وضمياء]:

أشار الوائلي في إحدى نقده اللغوية إلى أن بعض الناس يسمون أبناءهم باسم (ضيان) ويرسمونه بالضاد، ويسمون بسناقم باسم (ضمياء) ويرسمونها بالضاد أيضاً. وقرر أن الصواب في رسم هذين الاسمين هو (ظيان) و (ظمياء) بالظاء، وذلك لأن الأول مأخوذ من (الظي) وهو الغزال، والثاني مأخوذ من الفعل (ظمي) على وزن (طرب) يظمى ظمى، فهو اظمى أي أسمر، ويقال: شفة ظمياء للشفة الذابلة في سمرة^(١٥).

٢. شذا وليس [شذى]

وذكر الوائلي أن مما يُغلط في رسمه من الأعلام الاسم (شذا) الذي يرسم بالألف التي بصورة الياء (شذى) خلافاً لما عليه الرسم الصحيح وهو (شذا) بالألف القائمة لأن الأصل فيه الواو، إذ يقال: شذا يشذو شذوا تطيب بالمسك، والشذا قوة ذكاء الرائحة^(١٦).

[٣]

منهج الوائلي في نقده اللغوي

لقد دأب الوائلي في زاويته الأسبوعية التي خصصتها له جريدة الثورة مدة تقرب من عامين في أن يتعقب أخطاء المنشئين، وعثرات المذيعين والصحفيين فيصححها، ويرشد إلى الصواب الذي يجب أن يحل محلها، على نحو ما تقدم في الفقرة السابقة من هذا البحث، وقد فعل ذلك مشاركة منه في إشاعة الفصحح، ومحاربة الخطأ الذي فشا على الألسنة، وغزا الأقلام، والناس عن لغتهم ساهون، وبما يتهددها من عوامل الهدم غير مباليين. وقد صرح الوائلي في أكثر من موضع من مقالاته اللغوية الموسومة بـ (من أغلاط المثقفين)، بأن هدفه خدمة العربية، وتنبية المتكلمين بها في عصرنا هذا على ما يقعون فيه من الغلط، فقال مثلاً (أرجو ألا يضيق بهذا التنبيه إخواننا الكتاب والقصاص، فإنما نرجو به العناية باللغة العربية والحفاظ عليها)^(١٧).

(ولو لم يكن للغة حرمة مصونة لما كلفت نفسي عناء القراءة والتعقب^١) أي قراءة كلام المعاصرين والتعقيب على أخطائهم وقال أيضاً وهو يعقب على قول بعض الشعراء الشباب (ربما سوف يأتيك): (ولست أعلق بشيء على دخول (ربما) على (سوف) بأكثر من أن أقول: إن اللغة العربية صارت لعبة يتلهى بها المبتدونون)^٢. وقال أيضاً مخاطباً رؤساء تحرير الصحف: (أيها المحررون الأعزاء لا يحرفكم الغزو الجديد، فما فيه من العربية شيء)^٣. وقال أيضاً مخاطباً إياهم: (لقد كان الواجب على قلم التحرير أن يقوم الخطأ النحوي الذي أصاب الفوالي الثلاث من هذه الأبيات ليجنب الأفعال الثلاثة حالة النصب بلا ناصب... وهذا أقل ما يجب لحماية اللغة والشعر)^٤.

وقد اتسمت مقالات الوائلي اللغوية بجملة سمات نوجزها فيما يأتي^٥:

١. لم يتبع في مقالاته تلك تبويباً معيناً، إذ إنه ساق ما كان يقف عليه من أخطاء في كلام المعاصرين من غير نظام معين، أو تبويب خاص، بل كان يبدأ مقالاته بذكر العبارة التي تنطوي على الخطأ، ثم يتبع ذلك بذكر الصواب.

٢. كان يحتاج في كثير مما يورد من تصحيحات بالقرآن الكريم والأحاديث الشريفة وكلام العرب شعراً كان أو نثراً. من ذلك تعقبه على قولهم: (متحره تحيطه الرؤى) قائلاً: "والصواب تحوطه الرؤى أو تحيط به الرؤى، لأن الفعل (أحاط) الرباعي لا يتعدى بنفسه إلى الشيء المحوط أو المحاط به، بل لابد من حرف الجر الباء، ومن شواهد قوله تعالى: "والله محيط بالكافرين"^٦. وقوله تعالى: "أحطت بما لم تحط به"^٧ وقوله تعالى: "أحاط بهم سرادقها"^٨ وإنما يتعدى الرباعي بنفسه إلى الشيء المحيط فيقال: (أحاط محمد الحائط بالبنان) و(أحاط البيت بالسماج)، فالسياج محيط بالبيت، أما الثلاثي (حاط) فإنه يتعدى بنفسه، فيقال: (الجيش يحوط الوطن) ومنه قول أحد المذليين:

وأحفظ منصبي وأحوط عرضي

وبعض القوم ليس بذئ حياط

أراد حياطة فحذف الهاء^٩.

ومن أمثلة تعريضه ما يذكر من الصواب بالشواهد الفصيحة من كلام العرب قوله: "وكثيراً ما يغلط الناس فيقولون: (هذا حلال طلق) فيفتحون الطاء والواجب في هذا المعنى كسرها وسكون اللام فيقال: (هو لك طلق) أي حلال، وفي الحديث (الحيل طلق) يعني أن الرهان على الحيل حلال أما فتح الطاء من هذه المفردة فقد جاء في معانٍ آخر كثيرة منها المصدر (طلق) وهو المخاض عند الولادة أو رجوع الولادة، والمرة الواحدة طلقة... ومنها الوصف مثل: ناقة طلق وبعير طلق أي بغير قيد. وليل طلق وليلة طلقة، وطلق من الإشراق فلا يبرد ولا حر ولا مطر، قال أوس:

خذلت على ليلة ساهره

فليست بطلق ولا ساكره^{١٠}.

٣. وقد يورد لتعريض ما يذكر من التصحيحات آراء بعض العلماء وأقوالهم من ذلك قولهم: (تجري على السنة بعض الأطباء الذين تسمعونهم عبارة (عرق النسا) وهم يلفظون (النسا) بكسر النون والصواب فتحها لأن (النسا) على وزن (العصا) وهو العرق نفسه وهذا هو اسمه. وقد أجمع اللغويون على فتح النون، ولكنهم اختلفوا في إضافة (عرق) إلى (النسا) فمنعه فريق ومنهم الأصمعي فلا يقال عند هؤلاء: (عرق النسا)، والعرب لا تقول ذلك كما لا يقولون (عرق الأكحل) إنما هو (النسا) و(الأكحل)، وحجتهم أن الشيء لا يضاف إلى نفسه، أما الذين أجازوا الإضافة فمنهم الكسائي ونعلب وابن السكيت وحجتهم أنه من باب إضافة المسمى إلى اسمه كجبل الوريد وحب الحصيد، وما دام الأمر كذلك فالإضافة جائزة في (عرق النسا) ولكن لا يجوز كسر النون^{١١}.

٤. وقد يستند فيما يورد من آراء إلى ما نصت عليه المعجمات، من ذلك قوله: "المعروف أن كلمة (الطارق) إنما تعني النجم لورودها في القرآن الكريم في أول سورة الطارق، وهو: النجم الثاقب، ولكن

هذا معنى من معاني هذه المفردة في مادة (طرق) إن الطَّرَاق هو المتكهنون والطوارق المتكهنات... والطارق الحداد الذي يطرق والطارق الذي يضرب الصوف بعصاه لينفضه... وكل ما أتى ليلاً فهو طارق، وطرق القوم جاءهم ليلاً فهو طارق... وطارق اسم رجل منه (نحن بنات طارق).

هذه خلاصة ما جاء في اللسان من مادة (طرق) "..."

وقوله أيضاً: (وفي أساس البلاغة للزخشي عبارات مفيدة فقد ورد في مادة (طرق) ومن أجاز: طَرَقْنَا فلان طروقاً وطرقه هم وطرقني الخيال وطرق سمي كذا وطرق الزمان بنوانيه) "...

٥. ومما اتسمت به مقالات الوائلي في النقد اللغوي أنها اشتملت على بعض قوانين اللغة وقواعد النحو، وذلك إذا تعلق الخطأ الذي يتصدى لتصحيحه بتلك القوانين والقواعد، من ذلك قوله: (قرأت في إحدى الصحف (الجمهورية) مقالاً في (اللغويات) يقول فيه كاتبه: (ولأن الباحثين الأكاديميين ليسوا نقاد أدب بل نخبة ولغويين) نصب لغويين خطأ لأنها غير معطوفة على خبر ليس إذ لا إشراك في الحكم) "...

وقوله: "شاع على السنة الكتاب وأقلامهم استعمال فعل (غمط) متعدياً إلى مفعولين، فهم يقولون: (غمط فلان فلاناً حقه) أو (غمطه حقه) أي أنكره، وهذا غلط لأن فعل (غمط) بفتح الميم وكسرها لا يتعدى إلى مفعولين وإنما يتعدى إلى مفعول واحد، فيقال: غمط فلان فلاناً استصغره واحتقره وغمط النعمة: كفرها، وغمط الماء: جرده بشدة، وغمط الحق أنكره وهو يعلمه، لذلك يجب إسقاط المفعول الأول، فلا يقال (غمطه حقه) أو (غمط فلاناً حقه)، وإنما يقال: (غمط حقه) أو (غمط حق فلان) "... وقوله: يقولون في جمع (عزل) (عزل) بتشديد الزاي، وهذا خطأ، والصواب: (عزل) بسكون الزاي، لأن (أفعل) لا يجمع على (فعل) بل على (فعل) بالتخفيف و (أفعل)، مثل أصفر وصفر وأبيض وبيض، وأبتر وبتر، وأصم وصم، وأجرد وجرد، وأشوس وشوس وأشسوس. أما (فعل) فهو جمع (فاعل) مثل: كاتب وكتب وصائم

وصوم" "...

٦. ومما برز في مقالات الوائلي اللغوية التي صحح بها أخطاء المعاصرين أنه كان يكرر التنبيه على الخطأ، ولا يكتفي بإيراده مرة واحدة، مقروناً بتصحيحه، ولذا نجد في هذه المقالات مثل قوله: "وقد نهينا على هذا الخطأ الذي شاع في القرن العشرين في لقرة سابقة، وقوله: "وقد نهينا في حلقة سابقة على أن..."

٧. وقد اتسمت مقالات الوائلي اللغوية التي جعلناها مدار هذا البحث بالهدوء، واجتناب الحدة في نقد المخطئين، وهو مما انزلق إليه بعض النقاد اللغويين في جميع العصور، فأناروا بسبب حسدهم تلك حق من عرضوا لهم بالنقد، كما حصل من ملاحظة بين الكرمللي والعقاد، سببه نقد الأول للثاني، فما كان من العقاد إلا أن حمل على الكرمللي، وأغلظ له في القول، وكما حدث من خصومة عنيفة بين الكرمللي وأسعد داغر، عقب تخطئة هذا الأخير للكرمللي في بعض استعمالاته غير أن الكرمللي لم يتول الرد عن نفسه، بل أوعز بذلك إلى صديقه مصطفى جواد، فجاء رده أقوال أسعد داغر متسماً بالعنف، ومشوباً بالقسوة. لقد كان الوائلي في نفسه اللغوي إذن هادئاً سحياً، فلم يغضب أحداً، ولم يتحامل على منشي. غير أننا نجد مرة أو مرتين في جميع مقالاته التي بلغت التسعين ينحو بنفذه منحى فيه شيء من الشدة والصرامة فيقول لمن يقف في شعره أو نشره على خطأ: (قد أفاجى هذا الشاعر (الدكتور) يوماً بما هجرة عنيفة. فإما أن يحترم اللغة وإما أن يترك الشعر لأهله) "...

٨. لقد عني الوائلي في نقده اللغوي بالشعراء الشباب، ولا سيما المبتدئون منهم، حرصاً على تقويم لغتهم، وإرشادهم إلى ما ينبغي أن يتداركوه من قصور في ثقافتهم اللغوية والفنية، من ذلك قوله: (وقد يكون في هذا التعليق ضياع للوقت مع شاعرة مبتدئة، ولكن هذه الوقفة تعني اهتمام الشيوخ بمسيرة الشباب الذين يقرضون الشعر على غلط القدامى، ويهتمون ببحور الخليل، ولعل من المستحسن أن ننبه أولئك المبتدئين على تحاشي مثل هذه الأخطاء، والتأمل في النص من حيث عرضه، وذلك باللجوء إلى التقطيع على طريقة التفاعيل،

أو الدندنة، فإن مثل هذا العمل يسهم في تحاشي الأخطاء التي قد تقع في القصيدة^(١).

٩. وإذا سألت: أكان الوائلي متشدداً أم متساهلاً في نقده اللغوي، فإني أجيبك بأنه كان متشدداً، يذهب مذهب اختيار الأوضح، وإطراح ما عده مما قد يقبله المتسامحون. ولا غرو لتلك هي سمة المدرسة العراقية في النقد اللغوي، التي ظلت طوال العصور، بدءاً بالأصمعي، وابن قتيبة، ومروراً بالحريري وانتهاءً بكمال إبراهيم، ومصطفى جواد، وإبراهيم الوائلي، تدعو إلى الأوضح، وترفض الضعيف أو المروج من الاستعمالات اللغوية وقد تجلّى مذهب الوائلي المتشدد في جميع تصحيحاته اللغوية، سواء أعلقت بنية اللغة أم بدلالاتها. وإذا وقفت عنده في مثل هذا أو هناك على عرض الضعيف من وجوه الاستعمال، فإن ذلك يكون من باب استيفاء القول في المفردة، وعرض ما ورد فيها من روايات، وليس من قبيل تجويز الضعيف، وخير مثال على ذلك ما أورده في الكلام على (ولا سيما)، إذ قال: "من الخطأ الغريب قولهم: (كان الجو لطيفاً لا سيما وأنه ربيع) وقولهم: (سافر وحده لا سيما والطريق بعيد) فيقعون في أكثر من غلط واحد، إذ يفصلون بين (لا سيما) وبين (كذا) المستثنى بالواو الحالية، ويجعلون المستثنى جملة اسمية تامة، ويخرجون (لا سيما) عن وظيفتها في العبارة وهي استثناء ما بعدها مما قبلها على جهة الاختيار والتفضيل... والفصح أن يكون المستثنى بعد (لا سيما)... بل يجوز أن تسبقها هذه الواو فيقال: (الربيع جميل لا سيما ورده) أو (ولا سيما ورده) و (العلم يخدم البشر لا سيما الطب) أو (ولا سيما الطب) و (يعجبي أحمد ولا سيما أنه ظريف) أي ولا سيما ظرافته، وقد تخفف (باء) لا سيما في الشعر وقد تحذف (لا) وتبقى (سيما) وحدها، وهذه لغة ضعيفة^(٢).

وقد كان الوائلي متشدداً في الدلالة أيضاً، فهو يرفض استعمال الكلمة في غير معناها الأصلي الذي وضعت له في اللغة، غير أني وقفت على مثال واحد قبل فيه الوائلي استعمال الكلمة في غير معناها الأصلي. لقد عرض الوائلي لخطأ شائع في كلام المعاصرين،

فهم يقولون: (طاله الأمر يطاله) إذا تناوشه أو راسخ فيه. (موتكارلو)، ونحن ننصح الأدباء والمذيعين والمترجمين بأن يتجنبوا هذا الخطأ، ويعودوا عنه إلى الصواب وهو (طاله يطوله) إذا اضطروا إلى هذه الصيغة، أما المبني للمجهول منها فهو (يُطال) فيقال: (لن يُطال مجد العراق وعزه) وهذا قياس الأجوف حين يبني للمجهول فيقال: عاد، يعود، يُعاد، وقال، يقول، يُقال، وصاغ، يصوغ، يُصاغ، وهكذا^(٣).

وواضح أن الوائلي أجاز ما اعترى الفعل من تطور دلالي، وإن كان قد رفض ما طرأ عليه من تطور في صيغة مضارع. فأصل استعمال (طال يطول) المتعدي، هو قول العرب: (طال فلاناً يطوله) أي لاقاه في الطول، وأما استعماله في هذا المعنى في نحو قولهم: (طاله الأمر يطوله) بمعنى تناوله ووصل إليه، فهو ما لم يستعمل به هذا الفعل في كلام العرب الفصحاء. على أن إجازة الوائلي استعمال الفعل (طال) المتعدي بمعنى (تناوش) أو (وصل إلى) هو مثل واحد لا يخرج الوائلي عن سمات النقاد اللغويين المتشددين.

الخاتمة

أما بعد فقد حاولت في هذا البحث أن أمد خط الضوء على عمل متميز قام به الوائلي في مجال النقد اللغوي، فاستحق به أن يكون بمصاف اللغويين الكبار الذين عاجلوا هذا الضرب من النقد في العراق، وفي الوطن العربي، ولما كان هذا العمل في أصله عبارة عن مقالات لغوية قصيرة - كما أسلفنا - نشرها الوائلي تباعاً في جريدة الثورة العراقية خلال ما يقرب من عامين، فقد قيض الله لها النشر، إذ طبعها دار الشؤون الثقافية العامة في بغداد في كتاب عام ٢٠٠٠، لتحقق الهدف منها، وهو خدمة العربية الخالدة، والحفاظ على سلامتها.

المواش

١. إعمدت في هذا على (من أغلاط المثقفين) تأليف إبراهيم الواصل، جمعها وحققها وقدم لها: د. ناهي العبيدي ورقبته. وقد طبع الكتاب في دار الشؤون الثقافية العامة ببغداد عام ٢٠٠٠.
٢. من أغلاط المثقفين، الحلقة ٣٢، جريدة الثورة العدد الصادر في ٨/٢٣/١٩٨٦.
٣. من أغلاط المثقفين، الحلقة ٢٤، جريدة الثورة العدد الصادر في ٢/١٤/١٩٨٧.
٤. الحلقة نفسها، والعدد نفسه.
٥. الحلقة نفسها، والعدد نفسه.
٦. المصدر السابق، الحلقة ٢٤، جريدة الثورة العدد الصادر في ٢/١٤/١٩٨٧.
٧. نفسها، الحلقة ٢٩، جريدة الثورة العدد الصادر في ٢١/٣/١٩٨٧.
٨. من أغلاط المثقفين، الحلقة ٩، الثورة في ٤/١٠/١٩٨٦.
٩. المصدر السابق.
١٠. المصدر السابق.
١١. من أغلاط المثقفين، الحلقة ٨، الثورة في ٢٧/٩/١٩٨٦.
١٢. المصدر السابق.
١٣. من أغلاط المثقفين، الحلقة ٢٢، الثورة في ٣١/١/١٩٨٧.
١٤. المصدر السابق.
١٥. المصدر السابق.
١٦. المصدر السابق.
١٧. من أغلاط المثقفين، الحلقة ١٣، الثورة في ١/١١/١٩٨٦.
١٨. من أغلاط المثقفين، الحلقة ١٣، الثورة في ١/١١/١٩٨٦.
١٩. نفسها، الحلقة ٤١، الثورة في ٢٠/٦/١٩٨٧.
٢٠. المصدر السابق.
٢١. المصدر السابق.
٢٢. سورة الكهف: ٧٧.
٢٣. من أغلاط المثقفين، الحلقة ٦٩، الثورة في ٢٣/١/١٩٨٨.
٢٤. سورة الواقعة: ٣٩-٤٠.
٢٥. من أغلاط المثقفين، الحلقة ٢٣، الثورة في ٧/٢/١٩٨٧.
٢٦. نفسها، الحلقة ٤٦، الثورة في ٢٥/٧/١٩٨٧.
٢٧. المصدر السابق.
٢٨. نفسها، الحلقة ٥٧، الثورة في ٢٤/١٠/١٩٨٧.
٢٩. نفسها، الحلقة ٧٦، الثورة في ١٢/٣/١٩٨٨.
٣٠. نفسها، الحلقة ٨٤، الثورة في ١٨/٦/١٩٨٨.
٣١. من أغلاط المثقفين، الحلقة ٥، الثورة في ٦/٩/١٩٨٦.
٣٢. نفسها، الحلقة ٣١، الثورة في ١١/٧/١٩٨٧.
٣٣. نفسها، الحلقة ٢١، الثورة في ٤/٤/١٩٨٧.
٣٤. نفسها، والعدد نفسه.
٣٥. نفسها، الحلقة ٦٣، الثورة في ١٢/١٢/١٩٨٧.
٣٦. نفسها، الحلقة ٥١، الثورة في ١٥/٩/١٩٨٧.
٣٧. نفسها، الحلقة ٦٣، الثورة في ١٢/٢/١٩٨٧.
٣٨. بنظر المخطوط الذي أشرنا إليه، مقدمة الخققين، ففيها بعض هذه السمات.
٣٩. سورة البقرة: ١٩.
٤٠. سورة النمل: ٢٢.
٤١. سورة الكهف: ٢٩.
٤٢. من أغلاط المثقفين، الحلقة ٦٢، الثورة في ٥/١٢/١٩٨٧.
٤٣. نفسها، الحلقة ٧٨، جريدة الثورة في ٦/١٩٨٨.
٤٤. نفسها، الحلقة ٣٨، جريدة الثورة في ٩/٥/١٩٨٧.
٤٥. نفسها، الحلقة ٦٨، جريدة الثورة في ١٦/١/١٩٨٨.
٤٦. نفسها، والعدد نفسه.
٤٧. نفسها، الحلقة ٣، الثورة في ٢٣/٨/١٩٨٦.
٤٨. نفسها، الحلقة ٣٩، الثورة في ٦/٦/١٩٨٧.
٤٩. نفسها، الحلقة ٢٤، الثورة في ١٤/٢/١٩٨٧.
٥٠. نفسها، الحلقة ٧٤، الثورة في ٢٧/٢/١٩٨٨.
٥١. نفسها، الحلقة ٨٨، الثورة في ١٦/٧/١٩٨٨.
٥٢. نفسها، الحلقة ٢٥، الثورة في ٢١/٢/١٩٨٧.
٥٣. نفسها، الحلقة، في ٣/٨/١٩٨٦.

المستدرك على صنّاع الدواوين

عبد الهادي الفكيكي

من ((مطبوعات المجمع العلمي العراقي))، أُلقي إلى الجزء الأول من كتاب قيم بهذا العنوان — هدية — من صديقي الكريم ((الدكتور نوري جهودي القيسي)) شاركة في وضعه الأخ المحامي الأستاذ ((هلال ناجي)) — استكمالاً وتمة — لما احتجنته مجموعة محققة من دواوين الشعر العربي القديم، زادت عن خمسة وثلاثين ديواناً كانت إضافاتها المحققة تحقيقاً علمياً، حصيلة خمسة وعشرين عاماً من البحث و((الغوص والتقصير في مئات المصادر)) لتخرجها من نوادر المطبوعات ونفائس المخطوطات.

من هنا، يتبين قدر الجهد المبارك الذي بذله المحققان الفاضلان، ليقدموا للدارسين والمحققين ثمرات ناضجة نالعة زهت بها أدواح التراث الشعري العربي. ولا غرابة، فإن الأستاذين — القيسي وناجي — إضافة إلى كونهما شاعرين مجيدين بارزين، عرفتهما الأوساط الأدبية في العراق وخارجه، أديبين كبيرين ومحققين بارعين، رفدا المكتبة الأدبية التراثية بنتاج قيم، يتميز من بينه ((المستدرك...)) إذ سيكون بلا شك، مرجعاً للباحثين والدارسين ومحققي تراثنا الشعري.

لذلك، لا بد من الإشارة إلى ما ابتلي به من التصحيف وأوهام الطبع التي تتحمل وزر مسؤوليتها ((مطبعة المجمع العلمي العراقي)) ويخبره من مثالبها المحققان الفاضلان، إذ لا يد لهما في ارتكابها. وفي ما يأتي: بعض ملاحظاتنا حول ذلك:

١ — على ص ٥١، البيت قبل الأخير لأبي منصور الثعالبي جاء

في عجزه: الغوال الأهيف، والصواب: الغزال الأهيف. وعلى ص ٦٢ البيت الثاني لأبي علي البصير جاء في أوله: خُسْب من فاني...، الصواب: خُسْب من فاني... على ص ٦٩، جاء في صدر البيت الرابع: ملبت ملكك تطويه وتنشره، الصواب: ولّبت مُلكك... — على ص ٧٣ في عجز البيت رقم (٦٧)، الصواب: غاب، بدل (علب).

— على ص ٧٩ في صدر البيت الأول من المستدرك (٢١)، الصواب في شكله: إخضر عارضة، وليس: احضر عارضة.

— ومن المستدرك على شعر الحسين بن الضحّاك، القصيدة رقم (٢٣)، إذ شوّهت بعض أبياتها أوهام الطبع فجاءت كما يأتي:
يا مُعيرَ المقلّة الجوّذِرَ والجيدَ الغزّالَ
أترى بالله ما نصنعُ (عَيْتِكَ) خلا لا ؟
من جُفونٍ تنفث (السر) عينا وشمالا

وكتيب يُودع المنزر ((ادافقا)) ثقالا ؟ ...
البيت الثاني، أترك تصحيحه لأبي قارئ، وعلى أي مستوى من الدراسة ! أما البيت الثالث، فقد انقلب ((السحر)) على الساحر — كما قيل — فصار سرّاً يُنفث، وفي البيت الرابع، وجدت ((أردافاً)) انقلبت إلى كلمة لا معنى لها. ولا يستقيم بها وزنه.
— ومن المستدرك ٤٠ من شعر الضحّاك، أول البيت الثالث، صواب القول أدّوي بها، وليس (به)، إذ كان يصف الصوباء.

٢ — من المستدرك على شعر كعب بن معدان الأشفري، رقم

١، جاء في عجز البيت الأول: ... بسلي وسليري لقيت نجوسا
والأصح كما ضبطهما ابن جرير الطبري في تاريخه: بسلي
وسليري ... وقد جاء ذكرهما في بيت قاله الصلتان العبدى،
وأورده الطبري في الوقعة بين المهلب بن أبي صفرة والأزارقة، وقال
إنهما من أرض الأهواز.

٣- من المستدرك على ديوان أبي الفتح البستي، رقم ٣،
الصواب: خلعت بدل خلعت.

ورقم ١٣٩، صواب صدر البيت الرابع: وأفرع إلى الله
الكريم، وليس كما طبع: وأفرع الله الكريم... الخ.

ونقل البيت الثالث من المستدرك ١٧٤ على ص ١٢٣
صحیحاً، إلا أن المطبعة قلبت ((الغرور)) وأبدلتها بـ ((غور))،
فجاء:

سرورك بالدنيا (غور) فلا تكن

بدنياك مسروراً لتصبح مغروراً

فصوابه: سرورك بالدنيا غرور فلا تكن... الخ.

وصواب صدر البيت قبل الأخير من رقم ١٧٧: فذر الجهل
إن عاشرته أو صحبتة... الخ بدل: فذر للجهل... الخ.

٤- في المستدرك على شعر مروان بن أبي حفصة ص ١٨١،
الصواب: أقيم، بدل (أقيم). ليكون:

إلى الله أشكو فقد إسحاق إنسى

وإن كنت شيخاً بالعراق أقيم

وفي القول:

فهو ترك الفقير غنياً

جسن الظن و((القا)) بالزمان

الصواب في عجزه: والقا بالزمان

٥- في مقدمة المستدرك على شعر ((أبسزون العماني)) جاء

القول في ص ٣٥٦، مرة على أنه: أبو علي أبزون بن ((مهيزد))،

وأخرى: أبو علي أبزون بن ((مهرد)) وثالثة ص ٣٦٠: أبزون بن

((مهيزد)) العماني!

٦- على ص ٣٦١ في مقدمة المستدرك على ديوان الصولي،
علق المحقق الفاضل على نشرة (هيوارث دن) قاتلاً: إنها ((طافحة
بالتصحيح والتحريف، فأثبتها دون تصويب، وهي أوهام تجعل من
الضروري إعادة نشر ديوانه بعد تنقيته من تلك التحريفات
والتصحيفات... الخ)).

إلا أنني عندما قرأت المستدرك ١٩، وجدت نص البيت
الحادي عشر ص ٣٨٧ خاصة عجزه كما يأتي:

عاذ من قد كان ينصحه

قبيل يغويه ويوقسه

والبيت الرابع عشر:

وهو يعملو مطيعه ثم تقوى

كهري (النور) والعقبان

وغير ذلك من أوهام الطبع الكثيرة التي ابتلي بها المحققان

الفاضلان ومستدركهما القيم، ما يسعت فيك الملل ويصيبك

بالفتيان...

٧- الإقواء: لنن أشار المحقق الفاضل إلى الإقواء في المستدرك

الأول (١) على شعر ابن ميادة ص ١٣٤، لقد وجدت منه أيضاً في

المستدرك على قصيدته اللامية (مرلوعة القافية)، أو المقطعات التي

أوردها محقق ديوانه، قوله في ص ١٤٢:

يذكرنيها إن تلتت خمساً

لهن على غصن العضاة غويل

تجارتين في خذ النهار بقولة

وأخرى توأمتي الشمس كل أصيل

تلومك فيها بعد ما استحكم الهوى

نسأ سفاها ما لهن عقول

ومن رقم ٣١ ص ١٤٣ قوله:

وما هجر ليلى أن تكون تباعدت

عليك، ولا أن أحصرتك شغول

ولا أن تكون النفس عنها نجيحة

بشيء ولا أن ترثني بديل

ومن المستدرك على ديوان الصولي، وبسبب أوهام الطبع ... بدا

البيت العاشر من رائيته يشوبه الإقواء إذ جاء مُشَوَّهاً كما يأتي:

سَهْلُ اللَّهِ لِلْأَمِيرِ أَحْسَنُ سِيما

فاسم يوم مصر كل عسير

خلص النفس لا بعجز ولكن

سَلَمُ المجد موكب التفسير !!

٨- في المستدرك على (ديوان ابن رشيح القيرواني)، رجع المحقق

الفاضل في تحريجاته إلى كتاب ((غرائب التشبيهات على عجائب

التشبيهات)) لمؤلفه: ((علي بن طاهر الأزدي المصري))، وحسن

رجعت إلى هذا الكتاب لأتيين. وجدت على ص ٦٢، أن نص البيت

الأول من المستدرك ٢٠ هو:

خَلِيلِي، هَلْ (أَعْطَيْتُمَا اللَّحْظَ) حَقَّةً

من البركة الحسناء شسكلاً ومنظراً

أما بشأن المستدرك ص ٣٢، فقد رجعت إلى الصفحتين

١١٦، ١١٧ من ((الغرائب)) فوجدت نص الأبيات كما يأتي:

نظرت من البستان أحسن منظر

وقد حجب الأغصان شمس المشارق

إلى دوح كثرى يلوخ كائنه

قناديل تبر، محكمات العلاتق

وسافرة عن أوجه من سفر جل

يحمل على معنى من الحسن فائق

حكى سرر القادات منها أسافل

ونحكي أعالي: نُؤود السفوانق

وجاء في الهامش: [ورد في ديوان ابن رشيح المجموع، بيتان

يختلفان عن هذه الأبيات وإن اشتركا في بعض اللفظ هما: (ص ١١٨

جمع عبد الرحمن ياغي)

نظرت إلى البستان أحسن منظر

وقد حجب الأغصان شمس المشارق

به زوج رمان يلوخ كائنه

قناديل تبر محكمات العلاتق.

٩- على ص ٤٤ وما بعدها، اعتمد المحقق الفاضل في تخريج شعر

الثعالي (الشيخ أبو منصور عبد الملك بن محمد الثعالي النيسابوري)

على مخطوطة كتابه ((التوفيق للتلفيق)). وفي هذه الملاحظات

رجعت إلى هذا الكتاب الذي حققه الأستاذان هلال ناجي وزهير

زاهد ... فوجدت أن نص الأبيات الأربعة على الصفحة المذكورة،

غير النص المحقق في كتاب ((التوفيق ...)) عدا الثالث. ونص

((التوفيق)) هو:

حَبَا يَوْمُ أَحَدٍ بين روض مُنْجِدٍ

وخلج مُزْرَدٍ وتبيد مُسَوْرَدٍ

وحمام مُقْسَرَدٍ قُطْبُهَا من زَنْجَدٍ

كُلْنَا بِاسْطُ اليَدِ نحو نيلوفر نَدِ

ومن التحريفات وأخطاء الطبع وأوهامه:

ص ٤٥ في عجز البيت الثاني من رقم (١٠):

جيب، في ((التوفيق)) بدل (جنب) في المستدرك.

ص ٤٦ في عجز البيت الرابع من رقم (١٦):

الثور في ((التوفيق)) بدل (النور) في المستدرك.

ص ٤٨ في عجز البيت الرابع من رقم (٢٠):

((واستدّن)) في ((التوفيق)) بدل (واستلم) =

وفي عجز البيت الأول من رقم (٢١):

((والزهر)) في ((التوفيق)) بدل (والدهر) =

وفي عجز البيت الرابع من رقم (٢١):

((غض العيش)) في ((التوفيق)) بدل (غض العش) في المستدرك.

وعلى ص ٥٢ في عجز البيت الثاني من المقطوعة (٣٧): (كفرّفه) في

((التوفيق)) بدل (كفرّفه) في المستدرك.

وعلى ص ٥٣ في صدر البيت الثاني، مقطوعة (٣٩)، (فكم من نعمة

بيضاء) في (التوفيق) بدل (عمة) في المستدرك.

ومن التحريفات المضحكة، كلمة ((طليي)) في بداية البيت التاسع من القصيدة رقم (٩) ص ٣٣٠، وبداية العاشر (خليلي) وصوابه طبعاً: خليلي..

ومن المقطوعة (١٠) ص ٣٣٢ من المستدرك على ديوان ديك الجن: [وقال في الربيع:

ونبات باقلاً يشبه لونه

زرق الحمام مشـمـيلة أذنانها].

بينما قال علي بن ظافر الأزدي المصري في غرائب التشبيهات ص ٩٨: [ومن أحسن ما قيل في تشبيه ورد الباقلاء قول الصنوبري: ونات باقلاً يشبه زهره

بلق الحمام بمـشـمـيلة أذنانها

وقال الخفكان (د. سلوم ود. الجويني) في الهامش: البيت في فوات الوفيات لابن شاعر، ج ١ ص ١١١، وعجزه ((بلق الحمام مشـمـيلة أذنانها)).

١٠- وبشأن ما ورد في أول الصفحة ٢٦١ من المستدرك

على شعر عبد الصمد بن المعدل، أرجح أن ثاني الأبيات هو البيت الثالث، فيكون السياق:

إن الكريم إذا رآك ظلمتـه

ذكر الظلمة بسـمـعة نوم النوم

وجفا الفراش وبات يطلب نازة

أسفأ، وإن أغضى ولم تكلم

إياك بمن ظلم الكريم فإنة

مرّ مذاقته، كقطعهم السقم

١١- في مقارنة طبعة الدكتور حسين عطوان - ديوان مروان بن أبي حفصة، بطبعة الأستاذ قحطان رشيد التميمي، قال المحقق الفاضل: [...] وتمتاز طبعة الدكتور حسين عطوان على طبعة قحطان بضبطها بالشكل، فطبعة قحطان غير مشكولة...].

قلت: هذه الملاحظة قيمة، وجديرة بأن تصبح قاعدة في تحقيق التراث الشعري العربي ونشره، يلتزم بها الدارسون المحققون، تجنباً لما قد يقع من تصحيف وتحريف، ولكن عندما قرأت ((المستدرك على ديوان مروان بن أبي حفصة)) مثلاً، وجدت المحقق الفاضل لم يلتزم بما قرره، إذ اكتفى بضبط قصيدة الشاعر في وصف حصان، ونسي ذلك فيما أورده من استدراكاته على الصفحات ١٦٦-١٩٩)!!..

و كنت أود أن لا ينسى المحققان الفاضلان هذه الناحية في كثير من مادة مستدر كهما بشكل عام، وهما ينهذان بجهدهما الضخم وعملهما المبارك الذي أثريا به مكتبة التراث الشعري العربي، فوضعا بين أيدي الدارسين والمحققين، مرجعاً قيماً ونفيساً لا يستغنى عنه، ويستحقان عليه كل الإكبار والتقدير.



أخبار التراث العربي

حسن عربي الخالدي

٢٠٠٤، ٢٨٤ ص.

* شرح نهج البلاغة لابن أبي الحديد المعتزلي رؤية اعتزالية عن الامام علي (ع) جواد كاظم منشرد البصر الله. ط-١، قسم (ايران) منشورات مكتبة ذوي القسري، ١٤٢٦-٢٠٠٥ "؟" ٦٢١ ص اصل الكتاب رسالة دكتوراه فلسفة في التاريخ الاسلامي بإشراف د. خليل هاشم عباس الزويني، كلية الآداب، جامعة البصرة، ١٤٢٣-٢٠٠٢ م.

* الشرق والغرب في مدونات الرحالة العرب والمسلمين: اكتشاف الذات والآخر "الجزائر قضاء للرحلة. الرحلة بين المشرق والمغرب، من حاضرة بغداد واليهما، الرحلة العربية الى الغرب) ط-١، ابو ظبي الامارات العربية المتحدة، ...-٢٠٠٥، ٦٢٤ ص.

* شعر ابن رواحة الحموي الشاعر الشهيد - د. سعود عبد الجابر. مجلة مجمع اللغة العربية الاردني "عمان" ع ٦٣، س ٢٦ (١٤٢٣-٢٠٠٢) ١١-٥٠.

* الشعر الاندلسي في طلائع الدراسات العربية عن الاندلس (تواريخ الادب العربي) - احمد عبد القادر صلاحية. التراث العربي "دمشق" ع ٧٨، س ٢٠ (١٤٢٠-٢٠٠٠).

* شعر الشريف السبيبي ابي القاسم محمد بن احمد بن محمد الحنفي العلوي الهاشمي (٦٩٧-٧٦٠ هـ / ١٢٩٧-١٣٥٨ م) محمد هيم غرة. التراث العربي "دمشق" ع ٩٧، س ٢٤ (١٤٢٥-٢٠٠٥).

ش -

* الشامل في الصناعة الطبية - لابن النفيس علاء الدين علي بن ابي الحزم القرشي المصري الطبيب (٦٠٧-٦٨٧ هـ / ١٢١٠-١٢٨٨ م) ط-١، ابو ظبي الامارات العربية المتحدة، منشورات المجمع الثقافي، ١٤٢٣-٢٠٠٢، الاجزاء ٩، ١٠، ١٢، ١٣، ١٤-١٥، ١٦-١٨، ١٩، ٢٠، ٢١، ٢٢، ٢٣، ٢٤، ٢٥، ٢٦، ٢٧، ٢٨، ٢٩، ٣٠، ٣١، ١٩١ ص + ٢٨٦ ص + ١٨٣ ص + ١٩٣ ص، ١٧٥ ص + ١٧٥ ص + ٣٠٤ ص + ١٥٣ ص + ١٤٣ ص + ٤١٤ ص + ٢٧٥ ص + ٥٤٣ ص + ٢٣٧ ص + ١٣٩ ص + ٣٩٦ ص + ١٨١ ص + ٢٢٨ ص.

* شرح حمل الزجاجي - لابن عروف ابي الحسن علي بن محمد بن علي الحضرمي الاشيلي الاندلسي (٥٢٤-٦٠٩ هـ / ١١٣٠-١٢١٢ م) دراسة وتحقيق د. علاء الدين حموية مجلة مجمع اللغة العربية الاردني "عمان" ع ٦٦، س ٢٨ (١٤٢٥-٢٠٠٤) ١٨٩-٢١٤ ع ٦٧، س ٢٨ (١٤٢٥-٢٠٠٤) ٢٠٥-٢٤٤.

* شرح الكافي في علمي العروض والقوافي - للإمامة عبد الرحمن بن عيسى بن مرشد العمري المرشدي ... في المكي (١٧٥-١٠٣٧ هـ / ١٦٢٨-١٥٦٧ م) دراسة وتحقيق: محمد منذر احمد بيدق، رسالة ماجستير في اللغة العربية / ادب بإشراف د. حذام جمال الدين الألوسي، كلية التربية (ابن رشد) جامعة بغداد، ١٤٢٥-.

* شعر عبد الرحمن بن الحكم - ابراهيم سعد الحقييل. العرب
"الرياض" ج ٧-٨، س ٤٠ (١٤٢٦-٢٠٠٥) ٥٣٨-٥١٣

* شعر مرة بن شكان - جمع وتحقيق وشرح ودراسة: عدنان محمود
عبيدات. التراث العربي "دمشق" ع ٩٦، س ٢٤ (١٤٢٥-
٢٠٠٤).

* شعرية النشر في صدر الإسلام خطبة الإمام علي (عليه السلام)
انموذجا. عباس محمد رضا حسن. مجلة اللغة العربية وآدابها "الكوفة"
ع ٢ (٢٠٠٢-٢٠٠٣) ٩٧-١١٧.

* شمال شبه الجزيرة العربية في مصنفات الرحالة - يحيى عبد
الرؤوف جبر. الرحلات الى شبه الجزيرة العربية. بحوث ندوة
الرحلات... ج ١/٢٨٧-٣٢٠.

— ص —

* صحيفة الرسول "صلى الله عليه وسلم" لأهل المدينة دراسة
تحتواها ودلالاتها على تنظيمهم. المرحوم الاستاذ د. صالح احمد
العلي (١٣٣٦ ١٤٢٤/١٩١٨-٢٠٠٣) مجلة مجمع اللغة
العربية الاردني "عمان" ع ٦٤، س ٢٧ (١٤٢٤-٢٠٠٣) ١١-
١٨.

* الصلتان العبدى حياته وما تبقى من شعره د. وليد محمود خالص.
الادب في الخليج العربي دراسات ونصوص، ط-١، ابو ظبي
الامارات العربية المتحدة، ١٤٢٥-٢٠٠٤ (ص ١٤٣-١٩٥).
* صور الشعراء العرب قبل الاسلام من الوجهة النفسية - احمد
اسماعيل النعيمي. العرب "الرياض" ج ٧-٨، س ٤٠ (١٤٢٦-
٢٠٠٥) ٤٧٢-٤٨٧ (ق-٢).

* صور من العلاقات المتبادلة بين اوربا وشمال بلاد الشام - محمد
قبة. التراث العربي "دمشق" ع ٩٧، س ٢٤ (١٤٢٥-٢٠٠٥).
* صورة الارض عند ابن الوردي مصادره ومن اخذ عنه - احمد
ظاهر المنفي. التراث العربي "دمشق" ع ٨١-٨٢، س ٢١
(١٤٢٢-٢٠٠١).

* الصورة الشعرية عند العماد الاصفهاني - صفاء علي حسين

الشمري - الانبارية مجلة العلوم الانسانية والاقتصادية "الانبار" ع ٥
(٢٠٠٤-٢٠٠٥) ٩٤-١٠٨.

* صورة المشرق العربي من خلال رحلات الجزائريين في العهد
العثماني - سميرة الساعد. التراث العربي "دمشق" ع ٩٧، س ٢٤
(١٤٢٥-٢٠٠٥).

* الصوم في التراث الانساني والاسلامي - محمود الربداوي.
التراث العربي "دمشق" ع ٩٦، س ٢٤ (١٤٢٥-٢٠٠٤).

* صيغة تفعال المصادر في العربية، فهرس شواهد - تفعال الشمري،
المرحوم الاستاذ د. محمد جبار المعبيد (١٣٥٦-
١٤١٩ هـ/١٩٣٧-١٩٩٩ م) مجلة مجمع اللغة العربية الاردني
"عمان" ٦٣، س ٢٦ (١٤٢٣-٢٠٠٢) ٩٧-١٣٠، ع ٦٤/س
٢٧ (١٤٢٤-٢٠٠٣) ١٤٥-١٧٨.

— ط —

* الطائف في رحلتى العياشي والموسوي في القرنين الحادي عشر
والثاني عشر الهجريين - ناصر بن علي الخارثي. الرحلات الى شبه
الجزيرة العربية. بحوث ندوة الرحلات... ج ١/١٣٥-١٥١.

* طرق تاريخ النسخ في المخطوطات النشأة والحل - عصام محمد
الشنطي. تراثيات "القاهرة" ع ٤٤ (١٤٢٥-٢٠٠٤) ٩-٢٢.
* طلب اليهود من المسلمين فتح الاندلس: حقيقة ام ادعاء؟ -
خالد يونس الخالدي. التراث العربي "دمشق" ع ٩٧، س ٢٤
(١٤٢٥-٢٠٠٥).

* طبيب السم في أوقات السحر - لشهاب الدين احمد بن محمد بن
الحسن الحيمي الشبامي اليماني الاديب المؤرخ (١٠٧٣-
١١٥١ هـ/١٦٦٢-١٧٣٩ م) تح الشيخ العلامة عبد الله محمد
الحبشي، ط-١، ابو ظبي، الامارات العربية المتحدة، منشورات
الجمع الثقافي، ١٤٢٣-٢٠٠٢، ١-٢ ج، ٦٨٠ ص+٦٠٣ ص.

— ظ —

* ظاهرة التذكير والتأنيث في العامية الجزائرية وعلاقتها بالفصحى
- د. عبد الكريم قوني. مجلة مجمع اللغة العربية الاردني "عمان"

ع ٦٣، ص ٢٦ (١٤٢٣-٢٠٠٢) ١٣١-١٤٨

* ظاهرة الخراب في المدن العراقية في نظر الرحالة المغاربة والاندلسيين في العصر الوسيط - نواف عبد العزيز الجحمة. الشرق والغرب في مدونات الرحالة العرب. ص ٤٢١-٤٤٩

— ع —

* عائشة والسبابة - وهبة الزحيلي. التراث العربي "دمشق" ع ٩٢، ص ٢٣ (١٤٢٤-٢٠٠٣)

* العدو الاندلسية على عهد عبد الرحمن الناصر من خلال كتاب "صورة الارض" لابن حوقل - عبد القادر بويابة. الشرق والغرب في مدونات الرحالة العرب. ص ٤٠٧-٤٢٠

* بطاء الموالي في عصر الراشدين وبني امية: محاولة تقويم جديد - نجمان ياسين. التراث العربي "دمشق" ع ٨١-٨٢، ص ٢١ (١٤٢٢-٢٠٠١)

* العقل تعريفه، منزلته، مجالاته ومداركه - عبد القادر صولي. التراث العربي "دمشق" ع ٩٧، ص ٢٤ (١٤٢٥-٢٠٠٥)

* علم الاكتناه العربي الاسلامي - فيصل العفيان. تراثيات "القاهرة" ع ٢ (١٤٢٣-٢٠٠٣) ١٧٣-٢٠٠ المقال عرض ونقد لكتاب د. قاسم السامرائي، ط-١، الرياض مركز الملك فيصل للبحوث والدراسات الاسلامية، ١٤٢٢-٢٠٠١، ص ٥٦٢

* علم الرجال بالغرب الاسلامي. ابن الخذاء ابو عمر احمد بن محمد بن يحيى القرطبي الاندلسي (٤٠٨-٤٦٧ هـ/١٠١٨-١٠٧٤ م) وتحقيق كتابه التعريف بمن ذكر في موطأ مالك من الرجال والنساء - دراسة وتحقيق محمد عز الدين المعيار الادريسي، رسالة دكتوراه دولة بإشراف د. محمد الزاوي، دار الحديث الحسنية، الرباط، ... ٢٠٠٢ م.

* علم السيمياء بين التراث والحداثة - محمود الربعداوي. التراث العربي "دمشق" ع ٩٥، ص ٢٤ (١٤٢٥-٢٠٠٤)

* العلماء الشناقطة ورحلة الحج - محمد ولد احمد البرناري.

الرحلات الى شبه الجزيرة العربية بحوث ندوة الرحلات ١٥٥/١... ١٧٢.

* عمان في لسان العرب دراسة لغوية حضارية - د. وليد محمود خالص. الادب في الخليج العربي دراسات ونصوص، ط-١، ابو ظبي الامارات العربية المتحدة، ١٤٢٥-٢٠٠٤، ص ٣٨٩-٤١٣.

— غ —

* غاية المقتصد في زوائد المسند - لنور الدين ابي الحسن علي بن ابي بكر بن سليمان الهيثمي القاهري المصري (٧٣٥-٨٠٧ هـ/١٣٣٥-١٤٠٥ م) دراسة وتحقيق من أوله الى نهاية كتاب الحج - منصور محمد احمد يوسف. رسالة ماجستير، قسم الشريعة الاسلامية، كلية دار العلوم، جامعة القاهرة، ٢٠٠٢، ١-٣ ج.

* غرائب الأسفار. حكايات ابن بطوطة مستخلصة من رحلته - اختارها وقدم لها: علي كنعان، ط-١، ابو ظبي، الامارات العربية المتحدة، دار السويدي للنشر والتوزيع: ... ٢٠٠٥، ٩٢ ص. * الغول والصعلوك تأبط شراً غودجا شعريا - شريف بشير احمد. التراث العربي "دمشق" ع ٩٣-٩٤، ص ٢٤ (١٤٢٥-٢٠٠٤)

— ف —

* فخر الدين الرازي حياته واعماله ملاحظات حول المصادر القسم الثاني "ملخص" - عفت الشرقاوي تراثيات "القاهرة" ع ٢ (١٤٢٣-٢٠٠٣) ٢٣٥-٢٣٦، ٣-١١ بالانجليزية.

* فخر الدين الرازي واشهر مؤلفاته - زهير حميدان. التراث العربي "دمشق" ع ٩٣-٩٤، ص ٢٤ (١٤٢٥-٢٠٠٤)

* الفصاحة سمة من سمات الأداء الكلامي عند العرب القدامى - بلقاسم بلعرج. التراث العربي "دمشق" ع ٩٣-٩٤، ص ٢٤ (١٤٢٥-٢٠٠٤)

* في الأدب التجفي قضايا ورجال - الاستاذ الفاضل محمد رضا

القاموسي، ط-١، بغداد المؤلف، ...-٢٠٠٢، ٢٦٩ ص. أقول
أعذر للاخ الكريم المؤلف عما أوردته سلفاً في عدد سابق من مجلتنا
المورد الفراء متمنياً له العمر المديد.

* في صحراء ليبيا مطلع القرن العشرين لاجد حسين بك رحلة
استكشافية رائدة... وريثة علي كنعان. الشرق والغرب في
مدونات الرحالة العرب ص ٣٢١-٣٣٣

* في نقد المعجم المدرسي - جورج عيسى التراث العربي "دمشق"
ع ٩٧، ص ٢٤ (١٤٢٥-٢٠٠٥)

— ق —

* قراءة في دالية حميد بن ثور - بتول حجاج احمد. التراث العربي
"دمشق" ع ٩٣-٩٤، ص ٢٤ (١٤٢٥-٢٠٠٤ م).

* قراءة في رحلة محمد بن مسيب الى الحجاز في القرن الثامن عشر
- بوشناي محمد. الشرق والغرب في مدونات الرحالة العرب.
ص ٢٢٥-٢٣٧

* قراءة في لاميات الامم. لامية العرب، لامية المعجم، لامية اليهود،
لامية الهند، لامية الماليك، اللامية الاموية - محمود الربداني.
التراث العربي "دمشق" ع ٨٣-٨٤، ص ٢١ (١٤٢٢-٢٠٠١)

* قراءة في منهج مجمع الامثال للمبداني والمكرر فيه - علي ابو زيد.
التراث العربي "دمشق" ع ٨٦-٨٧، ص ٢٢ (١٤٢٣-٢٠٠٢)

* قراءة الكساني رواية ابي عمر الدوري عن طريق رضي الدين ابي
عبد الله محمد بن ابي نصر الكرمانلي ت ٥٦٣ هـ - تح د. حاتم صالح
الضامن. ط-١، دمشق، دار نينوى للدراسات والنشر والتوزيع،
١٤٢٦-٢٠٠٥، ١٧٥ ص.

* قراءة معاصرة في السيرة والنهج العلمي للشيخ الرئيس - رفعت
حسن هلال. تراثيات "القاهرة" ع ٤ (١٤٢٥-٢٠٠٤) ٥٥-
٦٣.

* القرينة في اللغة العربية - كوليزار وكاكل عزيز. رسالة دكتوراه
في اللغة العربية بإشراف الاستاذ الفاضل > هاشم طه شلاش
النعيمي، كلية التربية (ابن رشد) جامعة بغداد، ١٤٢٣-٢٠٠٢،

٢٤٦ ص.

* قصة بشار بن برد مع خلف الأحمر وأبي عمرو ابن العلاء حول
استعمال الفاء - "إن" دراسة وتحليل: هارون المهدي
ميها. العرب "الرياض" ج ٩-١٠، ص ٤٠ (١٤٢٦-
٢٠٠٥) ٥٨٩-٥٦٨

* قطر السيل في أمر الخيل. لسراج الدين ابي حفص عمر بن رسلان
بن نصر البلقيني الكناي القاهري القاضي (٧٢٤-
٨٠٥ هـ/١٣٢٤-١٤٠٣ م) تح د. حاتم صالح الضامن ط-١،
دمشق دار نينوى للدراسات والنشر والتوزيع، ١٤٢٦-٢٠٠٥،
٢٥٦ ص، سلسلة كتب الخيل-٥.

* القوافي - للسليمان علي بن عثمان بن علي الاربلي المصري
(٦٠٢-٦٧٠/١٢٠٥-١٢٧١) تح: عبد المحسن فراج
القحطاني، ط-١، الشركة العربية للنشر والتوزيع، (١٠٠٠-١٠٠٠)

* القيمة العلمية لجولات القسطنطيني في
ماليزيا (١٩١٤-١٨٢٨/١٣٣٣-١٢٤٥) S.B.miles -
في سلطنة عمان ١٨٧٤-١٨٨٥ م سعيد بن محمد سعيد الهاشمي.
الرحلات الى شبه الجزيرة العربية، بحوث فدوة
الرحلات... ج ٢/٧١١-٧٨٠

— ك —

* كتاب الحفاية بتوضيح الكفاية للبيتوشي ابي محمد عبد الله بن محمد
الكردى الاديب (١١٦٠-١٢٢١ هـ/١٧٤٧-١٨٠٦ م)
عرض وتعريف: اسماعيل محمد وطه صالح امين اغا. التراث العربي
"دمشق" ع ٧٩، ص ٢٠ (١٤٢١-٢٠٠٠ م). (كتاب الماء
"معجم طبي لغوي" حسان فلاح اوغلي التراث العربي دمشق ع
٧٨، ص ٢٠ (١٤٢٠-٢٠٠٠)

* كتاب مجاز القرآن لأبي عبيدة - هاء الدين عبد الله الزهوري.
التراث العربي "دمشق" ع ٨١-٨٢، ص ٢١ (١٤٢٢-٢٠٠١)
* كتاب معاني القراءات لأبي منصور الأزهري (ت ٣٧٠ هـ)
"دراسة لغوية" - شيماء اسماعيل خليل. جزء من متطلبات نيل درجة

ماجستير في اللغة العربية وآدابها/ لغة بإشراف الأستاذ الدكتور:
عبد الرحمن مطلق الجبوري، كلية التربية "ابن رشد" جامعة بغداد،
١٤٢٦-٢٠٠٥، ١٢٨ ص.

* الكتابة العربية وفن الشعر والتاريخ الشعري في ما وراء النهر -
شاه رستم غياث شاه. التراث العربي "دمشق" ع ٨٩، ص ٢٣
(١٤٢٤-٢٠٠٣).

* كتب التاريخ مصادر متجدد للمعلومات الثقافية - موريثوف.
التراث العربي "دمشق" ع ٩٠، ص ٢٣ (١٤٢٤-٢٠٠٣).
* الكرامات في التراث العربي الإسلامي "النموذج الأندلسي" -
لؤي علي خليل. التراث العربي "دمشق" ع ٩٧، ص ٢٤ (١٤٢٥-
٢٠٠٥).

* كمال الدين ميثم بن علي البحرائي. دراسة في السيرة - د. وليد
محمود خالص. الأدب في الخليج العربي دراسات ونصوص، ط-١،
ابو ظبي، الإمارات العربية المتحدة، ١٤٢٥-٢٠٠٤، ص ١٩٧-
٢٤٦.

* كبر الكتاب ومنتخب الآداب - للبونسي أبي إسحاق إبراهيم بن
علي بن أحمد الفهري الشريشي الأندلسي (٥٧٣-
٦٥١ هـ/ ١١٧٧-١٢٥٣ م) السفر الأول من النسخة الكبرى.
تح ودراسة: حياة قارة، ط-١، أبو ظبي الإمارات العربية المتحدة،
منشورات النجم الثقافي، ١٤٢٥-٢٠٠٤، ١-٢ ج في مجلد
واحد، ٩٨١ ص. أصل الكتاب جزء من رسالة دكتوراه دولة في
الادب الأندلسي بإشراف د. محمد مفتاح، كلية الآداب والعلوم
الإنسانية، جامعة سيدي بن عبد الله بفاس "المغرب" ...-١٩٩٧
ولم تطبع الدراسة بعد.

— ل —

* لغة شعر أبي تمام بين ناقدية - وعد محمد معيد. جزء من متطلبات
نيل درجة دكتوراه فلسفة في اللغة العربية وآدابها/ لغة بإشراف
الأستاذ الفاضل د. هاشم طه شلاشي النعيمي، قسم اللغة العربية،
كلية التربية "ابن رشد" جامعة بغداد، ١٤٢٦-٢٠٠٥، ١٧٢ ص.

* اللغة العربية في القرن الحادي والعشرين في المؤسسات التعليمية
في الجمهورية الجزائرية - د. عبد الملك مرناض. الموسم الثقافي
الثالث والعشرون لجمع اللغة العربية الاردني ط-١، عمان،
منشورات مجمع اللغة العربية الاردني، ١٤٢٦-
٢٠٠٥، ص ٢٩٥-٣٢٤.

* اللغة العربية في القرن الحادي والعشرين في المؤسسات التعليمية
في الجمهورية اللبنانية الواقع والتحديات واستشراف المستقبل.
ياسين الأيوبي. الموسم الثقافي الثالث والعشرون لجمع اللغة العربية
الاردني... ص ٢٤٥-٢٩٤.

* اللغة العربية في القرن الحادي والعشرين في جمهورية مصر العربية:
الواقع والتحديات واستشراف المستقبل - د. محمد حسن عبد
العزیز. الموسم الثقافي الثالث والعشرون لجمع اللغة العربية
الاردني... ص ١٢٧- * ١٨٨ اللغة العربية في القرن الحادي
والعشرين في المؤسسات التعليمية في فلسطين الواقع والتحديات
واستشراف المستقبل - د. محمد جواد النوري. الموسم الثقافي
الثالث والعشرون لجمع اللغة العربية الاردني... ص ١٨٩-٢٤٤.
* اللغة العربية في القرن الحادي والعشرين في المؤسسات التعليمية
في المملكة الاردنية الهاشمية الواقع والتحديات واستشراف
المستقبل. د. سليمان الطراونة. الموسم الثقافي الثالث والعشرون
لجمع اللغة العربية الاردني... ص ١١-٧٢.

* اللغة العربية في القرن الحادي والعشرين في المؤسسات التعليمية في
المملكة السعودية الواقع والتحديات واستشراف المستقبل
د. مرزوق بن صنيان بن تيبك. الموسم الثقافي الثالث والعشرون
لجمع اللغة العربية الاردني... ص ٧٣-١٢٦.

— م —

ما تبقى من أمثال ابن الأعرابي أبي عبد الله محمد زياد بن بشر الكوفي
الراوي (١٥٠-٢٣١ هـ/ ٧٦٧-٨٤٦ م) جمع وتحقيق د. حاكم
حبيب الكريطي. مجلة اللغة العربية وآدابها ("الكوفة" ع ٢٤) ...-
٢٠٠٢ (٦٢-٩٦).

* المدينة المنورة في النص الرحلي: مستوياته وأبعاده - عبد الرحيم مودن. الشرق والغرب في مدونات الرحالة العرب. ص ١٧٣ - ٢٠١.

* مسألة الخير والشر في أدب المعري - وحيد صبحي كبابه. التراث العربي "دمشق" ٩٦ع، ص ٢٤ (١٤٢٥-٢٠٠٤).

* مسالك الأبصار في ممالك الأمصار - لابن فضل الله العمري شهاب الدين أبي العباس أحمد بن يحيى بن فضل الله الدمشقي (٧٠٠-٧٤٩هـ/١٣٠٠-١٣٤٨). دراسة وتحقيق الأستاذ كنعان جليل إبراهيم. جزء من متطلبات نيل درجة الماجستير في الوثائق والمخطوطات بإشراف د. خديجة عبد الرزاق الخديشي والأستاذة الفاضلة نبيلة عبد المنعم داود. معهد التاريخ العربي والتراث العلمي للدراسات العليا، اتحاد المؤرخين العرب "بغداد" ١٤٢٤-٢٠٠٣، ص ٢٨٣. أقول اشتمل النص المحقق على تراجم طائفة من النحويين واللغويين بلغت عددهم ٥٣* وقد وطأ الباحث الفاضل لها بدراسة مبسطة ضافية عن المؤلف وعلم النحو وما ألف في طبقات رجاله ورصف عام لمعلمة مسالك الأبصار ومحتواها ومنهج المؤلف فيها ومصادره وقيمة كتابه. وقد استبالت من الدراسة والتحقيق سعة معرفة وبسطة علم حرية بالتنبؤ والتناء.

* مسالك الأبصار في ممالك الأمصار "المسالك والآثار والأقاليم" لابن فضل الله العمري تح: الأستاذ: عبد الله بن يحيى السريحي، ط-١، أبو ظبي، الامارات العربية المتحدة، منشورات الجمع الثقافي، ١٤٢٤-٢٠٠٣، السفر الأول، ص ٦٥٤.

* مسالك الأبصار في ممالك الأمصار "ممالك الشرق الاسلامي والترك ومصر والشام والحجاز" لابن فضل الله العمري. تح: د. احمد بن عبد القادر الشاذلي، ط-١، أبو ظبي، الامارات العربية المتحدة، منشورات الجمع الثقافي، ١٤٢٤-٢٠٠٣، السفر الثالث، ص ٥٦٤.

* مسالك الأبصار في ممالك الأمصار "ممالك اليمن والغرب الاسلامي وقبائل العرب" لابن فضل الله العمري، تح: حمزة احمد

عباس، ط-١، أبو ظبي، الامارات العربية المتحدة، منشورات الجمع الثقافي، ١٤٢٣-٢٠٠٢، السفر الرابع، ص ١٢٩-٤٢٩.

* مسالك الأبصار في ممالك الأمصار "تراجم القراء والمحدثين" لابن فضل الله العمري. تح: محمد عجاج الخطيب ومصطفى مسلم وصالح رضا، ط-١، أبو ظبي، الامارات العربية المتحدة، منشورات الجمع الثقافي، ١٤٢٥-٢٠٠٤، السفر الخامس، ص ٨٠٧ وعددهم ١٧١* قارئ ومحدث.

* مسالك الأبصار في ممالك الأمصار "أهل اللغة والنحو والبيان" لابن فضل الله العمري. تح: عبد العباس عبد الجاسم، ط-١، أبو ظبي، الامارات العربية المتحدة، منشورات الجمع الثقافي، ١٤٢٤-٢٠٠٣، السفر السابع، ص ٤٠٢. وعدة تراجمه "١٢٣".

* مسالك الأبصار في ممالك الأمصار "طوائف الفقهاء والصوفية" لابن فضل الله العمري. تح: بسام محمد بارود، ط-١، أبو ظبي، الامارات العربية المتحدة، منشورات الجمع الثقافي، ١٤٢١-٢٠٠١، السفر الثامن، ص ٤٢٢. وعدة تراجمه "١١١".

* مسالك الأبصار في ممالك الأمصار "تراجم الحكماء والفلاسفة" لابن فضل الله العمري. تح: بسام محمد بارود، ط-١، أبو ظبي، الامارات العربية المتحدة، منشورات الجمع الثقافي، ١٤٢٤-٢٠٠٣، السفر التاسع، ص ٦٤٣. وعدة تراجمه "١٩٣".

* مسالك الأبصار في ممالك الأمصار "تراجم أهل الموسيقى" لابن فضل الله العمري تح: د. يحيى وهيب الجبوري، ط-١، أبو ظبي، الامارات العربية المتحدة، منشورات الجمع الثقافي، ١٤٢٥-٢٠٠٤، السفر العاشر، ص ٧٠٦. وعدة تراجمه "١٩٢" أقول يطبع هذا السفر أيضاً في القاهرة ويقوم على طبعه مركز تحقيقي التراث "٢٠٠٤م".

* مسالك الأبصار في ممالك الأمصار "شعراء العصر العباسي الثاني" لابن فضل الله العمري تح: د. محمد ابراهيم حور، ط-١، أبو ظبي، الامارات العربية المتحدة، منشورات الجمع الثقافي، ١٤٢٤-٢٠٠٣، السفر السادس عشر، وقد اشتمل على ٦٩ ترجمة.

*مسالك الأبصار في ممالك الأمصار "بقية شعراء مصر" لابن فضل الله العمري تح الاستاذ الفاضل المرحوم د. يونس احمد البامراني (١٣٤٧-١٤٢٦هـ/١٩٢٩-٢٠٠٥م) ط-١، ابو ظبي الامارات العربية المتحدة، منشورات الجمع الثقافي، ١٤٢٤-٢٠٠٣، السفر التاسع عشر، ٦٩٧ ص. اشتمل على "٢٤ ترجمة" أقول إنصافاً وولاء لقد جلى استاذنا الراحل السامرائي وأجاد في تحقيقه على الشرائط الثابتة المعروفة في أصول التحقيق وطرائقه، وهو -قطعا ويقينا- أفضل ما وقفت عليه من أجزاء الكتاب المطبوعة تحقيقاً أوفى على الغاية وأبان عن علم غزير فيه مثلما أبان في سائر ما حقق وصنف رحم الله تعالى استاذنا السامرائي واسبغ عليه الرحمة والرضوان وعوضاً عنه بمن يسد مسده.

*مسالك الأبصار في ممالك الأمصار "النباتات والمعادن والاحجار" لابن فضل الله العمري. تح د. عماد عبد السلام رؤوف، ط-١، ابو ظبي، الامارات العربية المتحدة، منشورات الجمع الثقافي، ١٤٢٥-٢٠٠٤، السفر الثاني والعشرون، ٣٩٢ ص.

*مسالك الأبصار في ممالك الأمصار "دول الحسين والدولة العباسية والأموية بالشام والاندلس" لابن فضل الله العمري. تح د. يحيى وهيب الجبوري، ط-١، ابو ظبي، الامارات العربية المتحدة، منشورات الجمع الثقافي، ١٤٢٤-٢٠٠٣، السفر الرابع والعشرون، ٥٣٢ ص. أقول هذا السفر ما زال بحاجة الى عرضه لانية على أتمات المصادر والمطان التاريخية وما طبع منها -مما اشتمل على مادة الكتاب - كثير جداً، وقد فات الدكتور الجبوري الوقوف على الكثير منها ليستقيم نص الكتاب على الوجه المطلوب، وقد خصه في أخرة -وحنناً فعل- زميلنا الأخ الكريم الاستاذ مهدي عبد الحسين النجم بنقد أوعب فيه واستقصى مواطن الخلل والاضطراب في القراءة والتخريج والضبط ونشر في مجلة/ العرب "العراء الزاهرة" *، "مسالك الأبصار في ممالك الأمصار" تاريخ العالم الاسلامي في العصر العباسي" لابن فضل الله العمري تح. حمزة احمد عباس، ط-١، ابو ظبي، الامارات العربية المتحدة، منشورات

الجمع الثقافي، ١٤٢٦-٢٠٠٥، السفر السادس والعشرون، ٤٦٧ ص. يشتمل هذا السفر على حوادث السنوات ١٦١-٥٤٠هـ/٧٧٧-١١٤٥م.

*مسالك الأبصار في ممالك الأمصار "تاريخ الحروب الصليبية والدول المتاخرة" -لابن فضل الله العمري. تح: حمزة احمد عباس، ط-١، ابو ظبي، الامارات العربية المتحدة، منشورات الجمع الثقافي، ١٤٢٥-٢٠٠٤، السفر السابع والعشرون، ٦١١ ص. اشتمل هذا السفر على حوادث ٥٤١-٧٤٤هـ/١١٤٦-١٣٤٣م. وهو آخر ما وقفت عليه من هذه المعلمة النفيسة في ما طبع منها جملة منشورات الجمع الثقافي.

*مسالك الأبصار في ممالك الأمصار لابن فضل الله العمري. تح د. يحيى وهيب الجبوري،... السفر الرابع والعشرون - نقد الاستاذ مهدي عبد الحسين النجم العرب "الرياض" ج ٧-٨، س ٤٠ (١٤٢٦-٢٠٠٥) ٤٩٨-٥١٢ (ق-١) ج ٩-١٠، س ٤٠ (١٤٢٦-٢٠٠٥) ٦٢٩-٦٤٢ (ق-٢) ولم أقف بعد على ما يتلوه.

*المستدرك على شعر خفاف بن ندبة السلمي - احمد (?) التراث العربي "دمشق" ع ٨٥، س ٢١ (١٤٢٢-٢٠٠٢).

*المستدرك على المكتبة الشعرية ومعجم الشعراء العباسيين - مجاهد مصطفى بجيت. مجلة مجمع اللغة العربية الاردني "عمان" ع ٦٦، س ٢٨ (١٤٢٥-٢٠٠٤) ٢١٧-٢٤٦.

*المستشرقون وتحقيق التراث (٢) بروكلمان وطبقات محمد بن سعد "كتب الواقدي" محمد عوني عبد الرؤوف. تواليات "القاهرة" ع ٢٤ (١٤٢٣-٢٠٠٣) ٩٧-١٠٤.

*مستقبل اللغة العربية: حوسبة المعجم العربي ومشكلاته اللغوية والتقنية أغوذجا - عبد الله ابوهيف. التراث العربي "دمشق" ع ٩٣-٩٤، س ٢٤ (١٤٢٥-٢٠٠٤).

*مستكشفو الجزيرة العربية الالمان ١٦٠٠-١٩٠٠ - كارل شميدت كورتي. الرحلات الى شبه الجزيرة العربية بحوث لدوة...

* مصادر الفكر الإسلامي في اليمن - العلامة الشيخ عبد الله محمد الحبشي، ط - ١، أبو ظبي، الامارات العربية المتحدة، منشورات الجمع الثقافي، ١٤٢٥ - ٢٠٠٤، ٩٧٦ ص. أقول كانت طبعته الأولى المنشورة في مجلة مطبوعات مركز الدراسات والبحوث اليمنية في صنعاء بعنوان (مصادر الفكر العربي الإسلامي في اليمن).
* المصطلح في التراث العربي الإسلامي وطرائق وضعه - اسماعيل مغمولي. التراث العربي "دمشق" ع ٩٣ - ٩٤، س ٢٤ (١٤٢٥ - ٢٠٠٤).

* المصطلح ومشكلات تحقيقه - ابراهيم كايد محمود. التراث العربي "دمشق" ع ٩٧، س ٢٤ (١٤٢٥ - ٢٠٠٥).
* مظاهر التعليل النحوي في كتاب "التذيل والتكميل" - وليد لسراقي. التراث العربي "دمشق" ع ٨٦ - ٨٧، س ٢٢ (١٤٢٣ - ٢٠٠٢).

* معجم ما ألف عن الحج تاريخه مناسكه، تنظيمه، طرقه، الرحلات إليه - عبد العزيز الراشد السنيدي، ط - ١، الرياض إدارة الملك عبد العزيز، ١٤٢٣ - ٢٠٠٢، ٤١٥ ص.

* معجم الموضوعات المطروحة في التأليف المعجمي - الشيخ العلامة عبد الله محمد الحبشي. محاضرات الموسم الثقافي السادس عشر (٢٠٠) ص ١٥ - ٢١.

* معرفة الفرق بين - الظاء والضاد - لابن الصابوني الصديقي أبي بكر محمد بن أحمد الأنشيلي الأندلسي الإسكندري الشاعر (ت ٦٣٤ هـ / ١٢٣٧ م) تح د. حاتم صالح الضامن ط - ١، دمشق، دار نينوى للدراسات والنشر والتوزيع، ١٤٢٦ - ٢٠٠٥، ٦٤ ص، سلسلة كتب الضاد والظاء - ١٢.

* المغني في البيطرة في الخيل والجمال وغيرها - للملك الأشرف أبي حفص عمر بن يوسف بن عمر الرسولي التركماني اليمني (ت ٦٩٦ هـ / ١٢٩٦ م) حققه وعلق عليه د. محمد العرجي، ط - ١، أبو ظبي، الامارات العربية المتحدة، منشورات الجمع الثقافي،

* مفهوم الصوم في تراث البشرية - محمود الربداري. التراث العربي "دمشق" ع ٩٦، س ٢٤ (١٤٢٥ - ٢٠٠٤).
* مقالة في الاسم والمسمى لابن السيد البطلوسي أبي محمد عبد الله بن محمد بن السيد الأندلسي الأديب (٤٤٤ - ٥٢١ هـ / ١٠٥٢ - ١١٢٧ م) وليد السراقي. التراث العربي "دمشق" ع ٩٦، س ٢٤ (١٤٢٥ - ٢٠٠٤).

* المفتضب - للمبرد أبي العباس محمد بن يزيد ابن عبد الأكبر الثمالي الأزدي النحوي (٢١٠ - ٢٨٥ هـ / ٨٢٦ - ٨٩٨ م) دراسة وتحقيق: حسن أحمد بو عباس، رسالة دكتوراه، قسم النحو والصرف، كلية دار العلوم، جامعة القاهرة، ... - ٢٠٠١، ١ - ٥٥٠ ص.

* مقصورة الأسعر الجعفي وواحدته - عبد القادر شاكر. التراث العربي "دمشق" ع ٨٦ - ٨٧، س ٢٢ (١٤٢٣ - ٢٠٠٢).
* مكتبة الأوقاف "في بغداد" وجودها وإحراقها. عبد الله الجبوري. مراكز حفظ المخطوطات العربية ونواذرها... ص ١٠١ - ٢٠٥.

* المكتبة القادرية ببغداد - د. عبد الله الجبوري. مراكز حفظ المخطوطات العربية ونواذرها... ص ٢٠٦ - ٢١٨.

* ملامح الحياة الاجتماعية والاقتصادية في مكة المكرمة من خلال كتاب "رحلات في شبه جزيرة العرب" ١٢٣٠ - ١٢٣١ هـ / ١٨١٤ - ١٨١٥ للمؤلف جون لويس بوركهارت أو الحاج ابراهيم ابن عبد الله (١١٩٩ - ١٢٣٣ هـ / ١٧٨٤ - ١٨١٧ م) ضيف الله بن يحيى الزهراني. الرحلات الى شبه الجزيرة العربية. بحوث ندوة الرحلات... ج ٢ / ٦٤٣ - ٦٦٩.

* الممات في اللغة - موسى بن مصطفى العيدان. التراث العربي "دمشق" ع ٩٥، س ٢٤ (١٤٢٥ - ٢٠٠٤).

* من أعلام التراث شمس الدين البرماوي حبياته وآثاره - محمد عدنان قيطان. التراث العربي "دمشق" ع ٨٣ - ٨٤، س ٢١.

(١٤٢٢-٢٠٠١).

* من تاريخ الطب عند العرب: الطيبان ابن رضوان وابن بطلان -
شاكر مطلق. التراث العربي. دمشق، ع ٩٧، س ٢٠ (١٤٢١-
٢٠٠٠).

* من تراثنا الساهر اختراع الخراع للصالح الصفدي صلاح الدين
ابي الصفاء خليل بن ابيك ابن عبد الله الشافعي المؤرخ (٦٩١-
٧٦٤هـ/١٢٩٧-١٣٦٣م) - فاروق اسليم. التراث العربي
دمشق ع ٧٨، س ٢٠ (١٤٢٠-٢٠٠٠).

* من تراثنا الطبي طبيب وكتاب - زهير حميدان. التراث العربي
دمشق ع ٨٩، س ٢٣ (١٤٢٤-٢٠٠٣).

* من سيرة "العربية"، الحضارية - الاستاذ المرحوم د. ابراهيم
السامري (١٣٣٥-١٤٢٢هـ/١٩١٦-٢٠٠١م) مجلة مجمع
اللغة العربية الاردني (عمان) ع ٦٦، س ٢٨ (١٤٢٥-٢٠٠٤)
٤٥-١١

* من علماء أسرة عدساني مع نبذة عن لخدمة دولة بني خالد في
القرنين الحادي عشر والثاني عشر. عماد محمد العتيقي. العرب
الرياض ج ٧-٨، س ٤٠ (١٤٢٦-٢٠٠٥) ٤٣٢-٤١٣
(ق-٣).

* منبج المدينة المقدسة - عبد الرحمن بلدر الدين - التراث العربي
دمشق ع ٩٥، س ٢٤ (١٤٢٥-٢٠٠٤).

* منهاج السلوك في مدارج الملوك - محمد بن احمد بن محمد الخطي
البحراني (.../...) دراسة وتحقيق د. وليد محمود خالص. الادب في
الخليج العربي دراسات ونصوص، ط-١، أبو ظبي، الامارات
العربية المتحدة، ١٤٢٥-٢٠٠٤، ص ٢٤٧-٣٠٤.

* منهاج ابن جني في كتابه "التبعية على شرح مشكلات الحماسة" -
عبد الكريم مجاهد. مجلة مجمع اللغة العربية الاردني "عمان"
ع ٦٨، س ٢٩ (١٤٢٥-٢٠٠٥) ١١-٢٨.

* منهاج ابن الشجري النحوي في إعراب أبيات المتنبي في الأمالي -
ابراهيم محمد عبد الله. التراث العربي دمشق ع ٩٠، س ٢٣

(١٤٢٤-٢٠٠٣).

* منهاج ابن نباتة في شرح العيون شرح رسالة ابن زيدون - نزهة
جعفر حسن القادسية "العراق" ع ٢٤، مج ٢ (١٤٢٣-٢٠٠٢)
٨٣-٩٥.

* منهاج الوريثاني في رحلته الى مصر والحجاز - مروان العطية.
الشرق والغرب في مدونات الرحالة العرب ص ٢٦٩-٢٩٢.

* المهدي المنتظر عند الشيعة الاثني عشرية - الاستاذ المرحوم
د. جواد علي (١٣٢٤-١٤٠٨هـ/١٩٠٧-١٩٨٧م) ترجمه
عن الالمانية ابو العبد دودو، ط-١، كولونيا "المانيا" منشورات
الجمل، ...-٢٠٠٥، ص ٣١٥. أصل الكتاب رسالة دكتوراه
بعنوان (المهدي المنتظر وسفراؤه الاربعه) قدمت الى جامعة
هامبورج، ألمانيا الاتحادية سنة ١٩٣٨ (١٩٣٩)

* المهمشون في التاريخ الاسلامي - محمود اسماعيل، ط-١،
القاهرة، رؤية للنشر والتوزيع، ...-٢٠٠٤، ص ٢٠٨.

* الموشحات أغاني الدلسية، لشافها، خصائصها صورها حتى ابن
مناء الملك (ت ٦٠٨هـ/١٢١٢م) ميخائيل ادب. التراث العربي
دمشق ع ٩٥، س ٢٤ (١٤٢٥-٢٠٠٤).

* موطأ الامام مالك بن انس (٩٣-١٧٩هـ/٧١٢-٧٩٥م)
رواية ابي عبد الله عبد الرحمن بن القاسم بن خالد العتقي المصري
(١٣٢-١٩١هـ/٧٥٠-٨٠٦م) وتلخيص ابن القابسي ابي
الحسن علي بن محمد بن محمد بن خلف المعافري (٣٢٤-
٤٠٣هـ/٩٣٦-١٠١٢م) حققه وعلق عليه ونشره لأول مرة
السيد محمد ابن علوي بن عباس المالكي، ط-١، أبو ظبي، الامارات
العربية المتحدة، ١٤٢٥-٢٠٠٤، ص ٣٨٥.

— ن —

* نجران دراسة تاريخية حضارية (ق ١-ق ٤هـ/ق ٧-ق ١٠م)
غيثان بن علي بن جريس، الرياض، ١٤٢٥-٢٠٠٤، ص ٥٣١-
عرض: عبد العزيز صالح الهلاي. العرب (الرياض) ج ٧-٨،
س ٤٠ (١٤٢٦-٢٠٠٥) ٥٥٨-٥٥٩.

* الرحلة الشهية في الرحلة السلمية ١٨٥٥م - سليم بترس (.../...) حورها وقدم لها: قاسم وهب، ط-١، ابو ظبي بيروت، دار السويدي للنشر والتوزيع - المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ...-٢٠٠٣، ١٦٧ ص.

* نزهة المستعمر في ديار المستعمر الانا المغيبة وراء المنقعر السياسي للآخر في ثلاث رحلات جزائرية الى باريس - محسن خالد. الشرق والغرب في مدونات الرحالة العرب. ص ٤٨٥ - ٥٠١.

* نشأة الدراسة الدلالية العربية وتطورها - أحمد عزوز. التراث العربي "دمشق" ٨١٤-٨٢، ص ٢١ (١٤٢٢-٢٠٠١).

* نشأة الكتابة الفنية والتفسير الحضاري لظهور النوع الادبي - عبد الحكيم راضي. تراليات "القاهرة" ع ٤ (١٤٢٥-٢٠٠٤) ١٩٣-٢٠٩.

* نص في السلوك العماني للشيخ سعيد بن خلفان الخليلى المتوفى سنة ١٢٨٧هـ / ١٨٧٠م دراسة وتحقيق د. وليد محمود خالص. الادب في الخليج العربي دراسات ونصوص ط-١، ابو ظبي، الامارات العربية، ١٤٢٥-٢٠٠٤، ص ٤١٥-٤٤٥.

* نصوص من كتاب أندلسي مفقود (النضار في المسألة عن نضار لابي حيان الاندلسي) رجب عبد الجواد ابراهيم. تراليات "القاهرة" ع ٤ (١٤٢٥-٢٠٠٤) ١٠٧-١١٧.

* النظام العشري في التراث العلمي العربي والاسلامي - فاروق حسن نور الدين. التراث العربي "دمشق" ع ٨٥، ص ٢١ (١٤٢٢-٢٠٠٢).

* النظام في شرح شعر المتنبي وابي تمام - لابن المستوفي شرف الدين ابي البركات المبارك بن احمد بن المبارك اللخمي الاربلي الكاتب المؤرخ الاديب (٥٦٤-٦٣٧هـ / ١١٦٩-١٢٣٩م) دراسة وتحقيق الاستاذ الفاضل د. خلف رشيد نعمان السامرائي، ط-١، بغداد، منشورات دار الشؤون الثقافية العامة، طبع مطابع دار الشؤون الثقافية...، وزارة الثقافة، ١٤٢٦-٢٠٠٥، ج-١١،

٤٢٩ ص. سلسلة خزانة التراث. أقول طبع الجزء الأول منه سنة ١٤٠٩-١٩٨٩... ١١ مع الله تعالى استاذي الكريم د. خلف رشيد بالصحة والعمر المديد ويسر له بمنته وعونه سبيل إتمام طبع هذا العلق النفيس.

* نظرات في شعر كمال الدين بن العديم ابي القاسم عمر بن احمد بن هبة الله العقيلي الحلبي المؤرخ الفقيه احدث الاديب (٥٨٦-٦٦٠هـ / ١١٩١-١٢٦٢م) محمد كمال. التراث العربي "دمشق" ع ٨٩، ص ٢٣ (١٤٢٤-٢٠٠٣).

* نظرات في كتاب "جناية سيويه" - نبيل ابو عمشه التراث العربي "دمشق" ع ٩٣-٩٤، ص ٢٤-٢٠٠٤.

* نظرات في كتاب - ماهر عباس هلال. التراث العربي "دمشق" ع ٨٣-٨٤، ص ٢١ (١٤٢٢-٢٠٠١).

* نظرة حمدان خوجة الجزائري الى الآخر (ارربا نموذجا) - عمير اوي حميدة. الشرق والغرب في مدونات الرحالة العرب. ص ٤٥٣-٤٦٦.

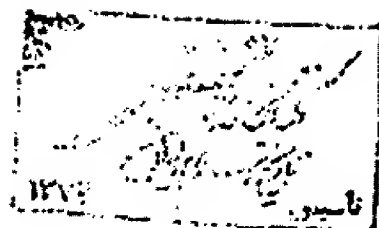
* النفحة المسكية في الرحلة المكية - عبد الله بن حسين السويدي البغدادي (١١٠٤-١١٧٤هـ / ١٦٩٣-١٧٦١م) نج د. عبد السلام محمد زورف، ط-١، ابو ظبي الامارات العربية المتحدة، منشورات الجمع الثقافي، ...-٢٠٠٣، ٣٥٧ ص.

* النفحة المسكية في السفارة التركية للتمجروني ملاحظات اولية - محمد الصالح. الشرق والغرب في مدونات الرحالة العرب. ص ٣١٣-٣١٩.

* نقد الذات في مرآة الآخر قراءة في رحلة شيخ ازهري الى اوربا ١٩٠٩-١٩١٤ اشرف ابو زيد. الشرق والغرب في مدونات الرحالة العرب ص ٥٢٥-٥٤١.

* نقد الشعر في أهم مصادره - محمود فاخوري. التراث العربي "دمشق" ع ٨١-٨٢، ص ٢١ (١٤٢٢-٢٠٠١).

* النواعير في كتب التراث العربي - محمد عدنان قيطاز. التراث العربي "دمشق" ع ٩٣-٩٤، ص ٢٤ (١٤٢٥-٢٠٠٤).



التاريخ للجزيرة العربية - أحمد حجاج خان. الرخلات الى شبه

الجزيرة العربية. بحوث ندوة... ج ٢ / ٨٩٣ - ٩٢٦

* الوظائف النحوية بين المركزي والهامشي "مثل من وظيفة الحال"

د. لطيفة ابراهيم النجار. مجلة مجمع اللغة العربية الاردني "عمان"

ع ٦٥، ص ٢٧ (١٤٢٤ - ٢٠٠٣) ٨٩ - ١١٨.

* الوعي والارادة دراسة في العلاقة بين السياسي والثقافي في عصر

الملك العادل نور الدين محمود زنكي الشهيد - حسين الصديق.

التراث العربي "دمشق" ع ٩٦، ص ٢٤ (١٤٢٥ - ٢٠٠٤).

* وقائع الرحلة التونسية الى البلاد الفرنسية الى عام ١٨٤٦ م -

حسونة المصباحي. الشرق والغرب في مدونات الرحالة العرب.

ص ٥١٥ - ٥٢٤.

— ي —

* يوسف وزليخا - شعر نور الدين عبد الرحمن بن احمد بن محمد

الجامي (٨١٧ - ٨٩٨ هـ / ١٤١٤ - ١٤٩٢ م) ترجمة عن

الفارسية: عبد العزيز بقوش، ط - ١، القاهرة المجلس الاعلى

للثقافة، ... - ٢٠٠٢ م، ٤٢٠ ص.

— ه —

* هذا المخطوط هو الدعوات والفصول للواحدى وليس تحفة

الظرفا وفاكهة اللطفا للعلالي - عادل فرجيات. التراث العربي

"دمشق" ع ٩٧، ص ٢٤ (١٤٢٥ - ٢٠٠٥).

* الهوية بين الأصالة والتغريب. عفت الشرفساوي. تراثيات

"القاهرة" ع ٤ (١٤٢٥ - ٢٠٠٤) ٢٥ - ٣٤.

— و —

* الوافي بمعرفة القوافي - لشهاب الدين أبي العباس احمد بن محمد بن

محمد الأصبحي العنابي الاندلسي (٧١٦ - ٧٧٦ / ١٣١٦ -

١٣٧٤ م) تح ودراسة: نجات بنت حسن بن عبد الله فولي: ط - ١،

الرياض: المجلس العلمي، جامعة الامام محمد بن سعود الاسلامية،

الادارة العامة للثقافة والنشر في الجامعة، طبع مطبعة الجامعة،

... ٢٠٠٣ م.

* وصف الاساطيل والمعارك البحرية في الشعر الاندلسي في القرن

الخامس الهجري - نزهة جعفر حسن وصالح محمود هلال. القادسية

"العراق" ع ٤، (١٤٢٣ - ٢٠٠٤) ١٩٠ - ٢٠٥.

* وصف رحالة الهند وباكستان للجزيرة العربية مصدر من مصادر

الرجاء من الكتاب والباحثين ارسال البحوث
بخط واضح ومنظفة على دسك او سيري

WWW.ATTAWHEEL.COM

AL-MAWRID

QUARTERLY JOURNAL OF LITERATURE AND ART
ISSUED BY
HOUSE OF GENERAL AUSTIN
MINISTRY OF CULTURE

WWW.ATTAWHEEL.COM

EDITOR-IN-CHIEF

DR. MOHAMMAD HUSSAIN AL-AARAJI

VOLUME - 33 - NUMBER - 2 - 2006

السعر: ٥٠٠ دينار

أسبوعيات